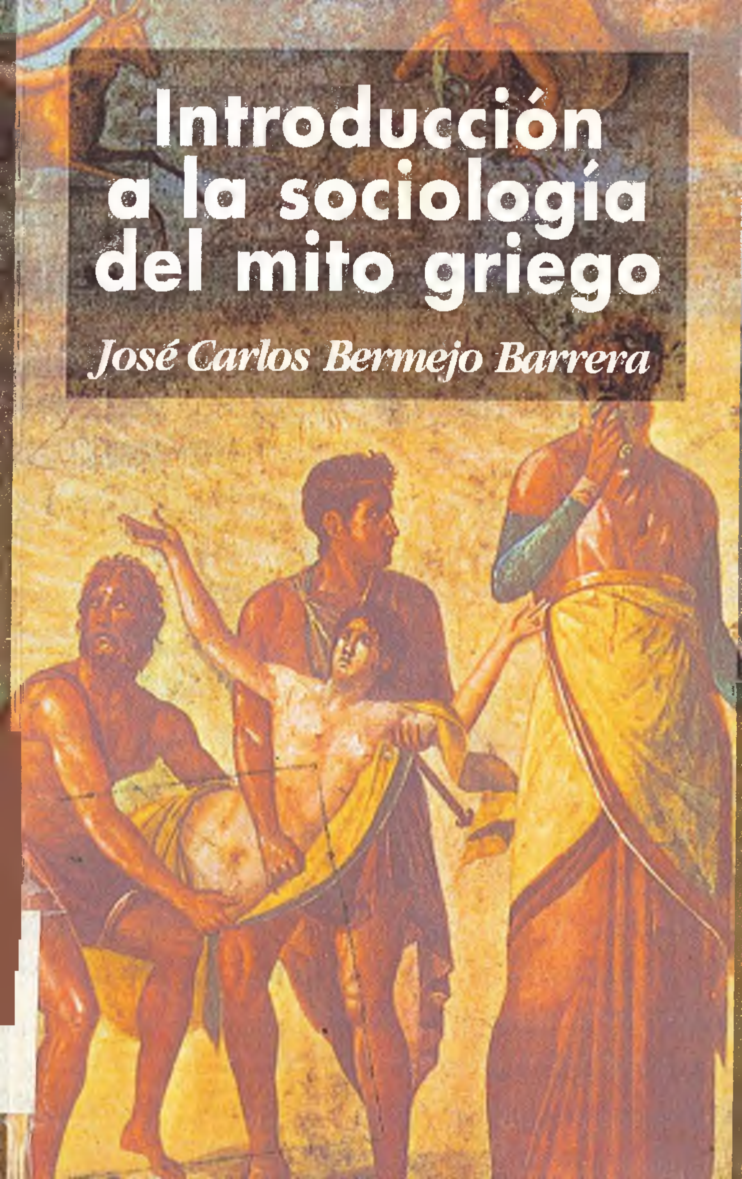

Introducción a la sociología del mito griego
José Carlos Bermejo Barrera

INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA DEL MITO GRIEGO. La finalidad de este pequeño libro es el llevar a cabo la construcción de un modelo metodológico que permita realizar un análisis sociológico y, por lo tanto, histórico del mito griego. Para lograr este objetivo ha sido necesario elaborar en primer lugar una teoría general acerca de la naturaleza del mito, sus relaciones con otros tipos de narraciones similares, como pueden ser el cuento y la saga, y con otros sistemas de conocimientos, como la filosofía y la ciencia. Así como analizar las relaciones existentes entre el mito y la religión.

Una vez llevado a cabo este estudio ha sido necesario plantear a un nivel más profundo el problema de las relaciones existentes entre el mito y la sociedad, así como examinar la posibilidad de utilizar el mito, analizado mediante un método adecuado, para el estudio de una sociedad dada. Es utilizado el mito griego como modelo, debido a la abundancia de las fuentes en las que se conserva para llevar a cabo un estudio histórico-social.



Maqueta: RAG

1.ª Edición, 1979
2.ª Edición, 1994

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz (Madrid)
Teléfs.: 656 56 11 - 656 51 57
Fax: 656 49 11
ISBN: 84-7639-432-1
Depósito legal: M. 33.444-1994
Impreso en Cosmoprint, S. L.
C/ Naranjos, 8 - S. S. de los Reyes (Madrid)

Introducción a la sociología del mito griego

José Bermejo



Prefacio

La finalidad de este pequeño libro es el llevar a cabo la construcción de un modelo metodológico que permita realizar un análisis sociológico, y por lo tanto histórico, del mito griego. Para lograr este objetivo ha sido necesario elaborar en primer lugar una teoría general acerca de la naturaleza del mito, sus relaciones con otros tipos de narraciones similares, como pueden ser el cuento y la saga, y con otros sistemas de conocimientos, como la filosofía y la ciencia. Así como analizar las relaciones existentes entre el mito y la religión.

Una vez llevado a cabo este estudio ha sido necesario plantear a un nivel más profundo el problema de las relaciones existentes entre el mito y la sociedad, así como examinar la posibilidad de utilizar el mito, analizado mediante un método adecuado, para el estudio de una sociedad dada. Hasta aquí nuestro planteamiento ha sido de naturaleza general, sin ceñirse al estudio del mito de ninguna cultura concreta, sino simplemente examinando estos problemas a la luz de la antropología contemporánea.

A partir de este momento hemos procedido a estudiar todos estos problemas metodológicos generales en el caso concreto que nos ocupa, el del mito griego. El estudio de la mitología griega posee un

gran interés en la actualidad porque, en primer lugar, el mito griego puede utilizarse como modelo, debido a la abundancia de las fuentes en las que se conserva, para llevar a cabo un estudio histórico-social del mito. Este estudio posee unos caracteres propios que lo diferencian del llevado a cabo por los antropólogos. Pues mientras que éstos pueden llevar a cabo un análisis del mito en vivo, en las narraciones y los hechos de la sociedad que lo crea, el historiador, por el contrario, se encuentra únicamente con fragmentos míticos dispersos en una serie de fuentes pertenecientes muchas veces a épocas posteriores a aquella en la que fue utilizada el mito. Por esta razón se hace necesario, dentro de la investigación histórica, plantearse una serie de problemas que el antropólogo nunca se ve obligado a considerar.

Por otra parte, el estudio histórico-estructural del mito griego ha dado en los últimos años excelentes resultados que han permitido aclarar una serie de aspectos, no sólo de la ideología, sino también de la estructura social de la Grecia arcaica y clásica. Buena muestra de ello son los trabajos de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet, posteriormente citados, por desgracia muy poco conocidos en nuestro país. Dada la utilidad que han demostrado poseer para la comprensión de la historia griega y las innovaciones que han aportado a la metodología histórica en general, creo que está justificada la publicación de este libro. Pues no existe en la actuadidad fácilmente disponible ninguna obra que abarque de un modo general estos problemas y métodos.

Por último, la práctica inexistencia de estudios acerca de las mentalidades en el campo de la investigación histórica española actual exige la elabora-

ción de obras como la presente, que sólo pretende destacar su importancia e incitar a la realización de estudios históricos de este género.

* * *

ABREVIATURAS

Revistas:

AC	L'Antiquité Classique.
AJA	American Journal of Archeology.
BCH	Bulletin de Correspondance Hellenique.
CA	Current Anthropology.
CAH	Cambridge Ancient History.
HR	History of Religions.
JHS	Journal of Hellenic Studies.
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology.
RBPh	Revue Belge de Philologie et d'Histoire.
RHR	Revue d'Histoire des Religions.
SO	Symbolae Osloenses.

Decía Georges Grote en el año 1846, cuando escribía el prólogo de lo que iba a ser su Historia de Grecia, *y refiriéndose al problema de la relación entre los mitos y las primeras etapas de la historia griega, lo siguiente: "Describo los tiempos más antiguos separadamente, tal como han sido concebidos por la fe y el sentimiento de los primeros griegos, y tal como son conocidos, solamente por medio de sus leyendas, sin pretender medir la cantidad, grande o pequeña, de elementos históricos que estas leyendas puedan contener."* [1]

Estas palabras siguen teniendo una gran vigencia todavía hoy en día porque a través de ellas se plantea, y en cierto modo ya casi se resuelve, un problema de importancia capital dentro del estudio de la mitología, la religión y la historia griega misma.

Con relación a la primera tenemos que el conocimiento de las relaciones exactas que pueden existir entre los mitos y una época histórica primitiva, inaccesible a través de los documentos existentes, pero que es de suponer que es aquella en que estos mitos fueron creados, nos da la clave para comprender la

[1] Utilizo la traducción francesa de Georges Grote: *Histoire de la Gréce. Depuis les temps les plus reculés jusqu'a la géneration contemporaine d'Alexandre le Grand*, París, I, página VIII, 1864.

mitología como conjunto desde un punto de vista histórico, al igual que la religión. Y por lo que concierne a la Historia, los mitos pueden ser de utilidad para el conocimiento de estos períodos históricos inaccesibles debido a la escasez de nuestros conocimientos.

Dada la claridad de los planteamientos de estos problemas en la obra de G. Grote, quisiera, para que sirva como homenaje, exponer sus puntos de vista fundamentales.

En primer lugar llama Grote la atención acerca del valor de la mitología griega como creación del espíritu humano y como objeto de estudio al decir que "las mentes que aprecian a los griegos por su filosofía, su política o su elocuencia no deben mirar a las antiguas leyendas como indignas de atención", pues "no se puede de ningún modo comprender la Antigüedad griega si no es en relación con la religión griega", ya que, como afirma en el prólogo: "Se presentará frecuentemente la ocasión de hacer notar cuántas de estas leyendas dan luz y vida a los fenómenos políticos de estos tiempos."[2]

Una vez establecido este punto pasa a indicar Grote el método que va a seguir para su estudio y, dentro de él, comienza por aclarar que la comprensión de todos estos mitos y leyendas no es posible si no recurrimos en algún modo a la comparación etnográfica.

Debemos tener en cuenta que el nivel de desarrollo de la etnografía de su época era muy rudimentario, pues la colonización inglesa aún no había alcanzado su apogeo; no obstante, Grote tratará de recurrir a la descripción de pueblos primitivos disponi-

---

[2] Ibídem, XII; ibídem, II, París, 1865, pág. 174, e ibídem, página XIII.

bles en este momento para comprender estas narraciones míticas y legendarias.

Con esta actitud abrirá en el campo de la Historia Griega una vía y unos métodos de trabajo que alcanzarán su cenit a finales del siglo pasado y comienzos del presente con los helenistas de la Escuela de Cambridge, como Gilbert Murray o Jane Hellen Harrison, de cuyas obras, sobre todo en el campo de la Mitología, seguimos viviendo en cierta medida en la actualidad.

Pero junto a esta vía se abrirá también una disputa entre historiadores de la antigüedad y etnólogos que tratarán continuamente de inclinar la balanza a favor de sus métodos al realizar el estudio de los mitos y de las etapas más primitivas de la Historia Griega.

Así, por ejemplo, Bronislaw Malinowski diría, más de un siglo después de Grote, que "el humanista clásico, en su estudio del mito, habrá de aprender del antropólogo"[3]*. Y frente a esta postura, defendida también por algunos historiadores de la Antigüedad, otros muchos historiadores no se cansarán de repetir que la cultura griega no es una cultura primitiva y que no se la puede medir por el mismo rasero que las de estos otros pueblos.*

Dejando a un lado esta polémica, volveremos a la obra de Grote citando un párrafo en el que precisamente establece estas afirmaciones: "El estado de espíritu que domina en nuestros días entre las poblaciones indígenas del Hindostán presenta vivas semejanzas que ayudan al lector moderno a comprender y apreciar la época griega legendaria."[4]

Y siguiendo con el desarrollo de su método, pase-

---

[3] *Magia, Ciencia y Religión*, pág. 131 (trad. esp. *Magic, Science and Religion and other essays*, Ariel, Barcelona, 1974).

[4] Ibídem, prólogo de 1849, pág. XVI.

mos a examinar su concepción del mito. Para comenzar es muy interesante señalar que Grote procuró estudiarlo en su integridad, sin reducirlo a un símbolo o a un recuerdo de algún hecho histórico, y tratando siempre de colocarse en el lugar de sus primitivos autores. Y así dirá que "hacer de los mitos puras alegorías es un procedimiento peligroso y poco útil, es abandonar el punto de vista de sus auditores primitivos sin encontrar, en compensación, ninguna otra lógica o filosofía que los justifique"[5].

Al igual que el tratar de encontrar en los mitos hechos históricos, pues "es imposible saber e inútil investigar en qué proporción la leyenda puede conservar los acontecimientos, porque esta historia no encontró su credibilidad porque se aproximase a un hecho real, sino por su perfecto acuerdo con la fe y los sentimientos de los habitantes de Eleusis, y porque en ella no había ningún tipo de credibilidad histórica"[6].

Estas palabras venían a propósito de las leyendas de Eleusis, a las que considera como "dominio esencialmente mítico que no puede ser abordado por la crítica ni medido por el cronólogo"[7]. *Y al hablar del Himno Homérico a Apolo especifica Grote más su concepción del mito al afirmar que "el himnógrafo canta, y sus auditores aceptan con buena fe una historia del pasado, pero de un modo imaginario, concebido como una explicación que los introduce en el tiempo presente, por una parte, y por otra, como un medio de alabar al dios". Lo que canta el poeta, entonces, "no es ni historia ni alegoría, son simples mitos o simples leyendas"*[8].

Las narraciones que trata Grote en estos lugares

---

[5] Ibídem, I, pág. 3.
[6] Ibídem, I, pág. 48.
[7] Ibídem, I, pág. 50.
[8] Ibídem, I, págs. 51 y 56.

se refieren únicamente a las divinidades. Se puede aducir entonces que su postura es unánimemente aceptada en la actuadidad, pues ningún autor pretende reducir la figura de un dios griego a un hecho histórico conservado inconscientemente a través de varias generaciones.

Sin embargo esto no es cierto, porque aun hoy en día muchos autores continúan pretendiendo explicar a los diosos griegos a través, únicamente, de las diferentes oleadas sucesivas de migraciones que los irían depositando en Grecia en diversos estratos, como si los mitos fuesen fragmentos de cerámica.

Y además, la reducción de personajes míticos a personajes históricos continúa aplicándose en la actualidad para explicar algunos mitos heroicos.

Frente a esta postura que continúa siendo la misma, aunque ha variado en sus modalidades desde 1846 hasta hoy, y que se basa en la negación del derecho de existencia del mito y de un método propio para su análisis, Grote propuso otra que establece precisamente los supuestos contrarios y que vuelve hoy a ser válida a la luz de los últimos resultados del análisis etnográfico de los mitos.

Hemos establecido, pues, ya una serie de puntos claves para comprender el método de Grote: 1) La mitología merece ser estudiada por el historiador, que para ello debe utilizar los métodos y resultados de la etnografía de su momento. Y 2) debe considerar también el historiador al mito por sí mismo, sin querer reducirlo a un símbolo, metáfora o alegoría de ningún tipo, ni pretender ver en él el recuerdo, más o menos olvidado, de ningún tipo de hecho histórico.

Estos dos principios metodológicos los aplicará Grote al estudio de las genealogías míticas, piezas claves de su estudio. Y en este sentido también podemos considerarle como el precursor de algunas

posturas metodológicas actuales. Pues después de un período en el que apenas si se le daba importancia al material genealógico, dentro del análisis del mito, por considerarlo como un fruto de la sistematización mitográfica helenística, tenemos que hoy en día ha vuelto a ser revalorizado en el campo del análisis etnográfico de los mitos por C. Lévi-Strauss [9]. Y dentro de la propia mitología griega, por Paula Philippson, al analizar la Theogonía de Hesiodo [10].

Naturalmente, es innegable el hecho de que la genealogía se ha visto sometida en la Grecia Antigua, dentro del terreno mitológico, a una serie de ajustes y reelaboraciones, debidos a intereses políticos muy concretos. Como ya hace algún tiempo indicó M. P. Nilsson [11]. Pero también lo es el hecho de que la genealogía mítica conserva muchos caracteres provinientes de época primitiva. Grote vislumbró esto al considerar estas genealogías como una historia primitiva que debía ser tomada tal y como nos es ofrecida por los griegos. Es decir, como algo en conjunto válido históricamente, "sin distinguir los nombres reales e históricos de las creaciones ficticias. En parte porque no tengo prueba para trazar la línea de demarcación y en parte porque, al intentarlo, me alejaría a la vez del verdadero punto de vista de los griegos" [12].

Por supuesto, Grote no se planteó el problema del parentesco como conjunto de estructuras básicas de la sociedad reproducidas en el mito, debido al escaso desarrollo de la etnografía de su tiempo. Pero,

---

[9] Véase *Mitológicas*, I a IV (véase bibliografía), y *Las Estructuras elementales del Parentesco* (trad. esp., Buenos Aires, 1969), passim.

[10] Véase P. Philippson: *Genealogie als Mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod* (SO, 1936).

[11] En *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (Acta Inst. Athen. Regni Sueciae, Lund, 1951), passim.

[12] Grote: Ibídem, I, 97.

no obstante en este terreno, creo que puede justamente considerársele como el precursor de algunas de las posturas estructurales que actualmente se utilizan para la resolución de este problema.

Ahora bien, su pensamiento mitológico no se acaba aquí, sino que encierra también otros aspectos fundamentales. En su opinión, por ejemplo, si bien reconoce que las leyendas nacen de las prácticas religiosas, niega, sin embargo, que pueda considerárselas como un derivado del rito, porque para él lo primario lo constituye el mito y no el ritual, tal y como luego lo afirmará la escuela mitográfica que G. S. Kirk ha denominado con el nombre de escuela del mito-y-del-ritual[13].

Ello se debe a que Grote concibe al mito como la base de todo el pensamiento griego. En sus propias palabras: "Estos mitos, o historias difundidas por el país, producto espontáneo y el más antiguo del espíritu griego, constituían a la vez todo el fondo intelectual de la época a la que pertenecieron... Ellos son la raíz común de todas las diferentes ramificaciones divergentes que se destacarán posteriormente en la actividad intelectual griega. Contienen, por decirlo así, el prefacio y el germen de la historia y la filosofía positiva, de la teología dogmática y de la novela propiamente dicha, ramas que a continuación seguiremos independientemente en su desarrollo"[14].

---

[13] Grote: Ibídem, I, 72. Para la crítica que Kirk realiza de esta escuela, la de Cambridge, puede consultarse: *Mito, significado y funciones en las distintas culturas* (trad. esp., Barcelona, 1973, de *Myth, its meaning and function in ancient and other cultures*, Cambridge, 1970), passim.

Y la primacía genética del mito sobre el ritual es también en la actualidad defendida por Ad. E. Jensen en *Mito y culto entre los pueblos primitivos* (trad. esp. FCE, México, 1960), sobre todo el capítulo XII, passim. Opinión en la que coincide Lévi-Strauss: *Mythologiques IV, L'homme nu* (Plon, París, 1971), págs. 608/616.

[14] Ibidem, II, pág. 65.

También esta afirmación ha vuelto a adquirir validez hoy en día, ya que se reconoce que el mito es parte esencial en las sociedades primitivas, si no de todo su pensamiento, sí por lo menos de un sector de él: de la actividad intelectual de tipo superior, es decir, científico, filosófico..., etc. [15]

Por otra parte, no concibe Grote el estudio del mito como un estudio de narraciones aisladas de carácter individual [16]*, sino que para él los mitos son sólo parte integrante de una estructura que constituye el pensamiento humano de una época. Y por lo tanto deben ser estudiados como conjunto: "Considerar a un mito individualmente, cualquiera que sea su clase, es presentarlo bajo un punto de vista erróneo. No tenemos más remedio que admitirlos aproximadamente con la disposición mental de aquellos a quienes les estaban destinados y quienes los consideraban dignos de fe"* [17]*. Porque "las aventuras de estos personajes eran el único alimento apropiado a la vez a los apetitos y la inteligencia de un griego primitivo". Y en su análisis es preciso aplicar criterios que no sean únicamente válidos para un mito aislado, sino para toda la totalidad de ellos.*

Una vuelta a este punto concreto de la metodología de Grote se ha producido también en la actuali-

---

[15] Este puntó puede verse convenientemente desarrollado en la obra de Jensen, ya citada, y en la de Maurice Leenhardt: *DO KAMO. La personne et le Mythe dans le monde melanesien,* París, 1947. También es útil el primer ensayo de la obra de Malinowski, antes citada, y C. Lévi-Strauss: *El Pensamiento Salvaje* (México, 1964, trad. *La Pensée Sauvage,* Plon, París).

[16] En ibídem, II, 66, afirma que «es evidente que los mitos griegos no pueden ser ni comprendidos ni apreciados más que si se los pone en relación con el sistema de las concepciones y creencias de la época en la que tomaron nacimiento».

[17] Ibídem, II, pág. 170.

dad, cien años después de la publicación de su Historia de Grecia, *con C. Lévi-Strauss, quien al establecer los fundamentos de su método de análisis del mito en sus* Mitológicas [18], *volverá a indicar, sin citar a Grote, que si consideramos a un mito aisladamente pierde todo su significado. Siéndonos éste únicamente accesible a través del estudio de las estructuras significativas de los conjuntos míticos.*

El mito posee, dentro de la concepción grotiana, un cierto valor especulativo, similar al de la ciencia o la filosofía. Pero su naturaleza no se reduce a él, porque también aparece en su pensamiento dotado de un gran valor humano subjetivo. Este valor "aparece como indiscutiblemente enorme, por muy débil que pueda ser la cantidad de realidad objetiva, ya sea histórica, filosófica, que se pueda descubrir en ellos" [19].

Con esto queda más o menos esbozada la concepción grotiana del mito en sus líneas fundamentales. En lo que se refiere a su naturaleza, irreductibilidad, valor espiritual y social y método para su estudio.

Tras establecer estos principios, Grote pasó a realizar el análisis de los mitos para poder deducir así algunas conclusiones históricas. Estas conclusiones no van a referirse a los hechos políticos, sino a los sociales y mentales.

En su opinión, los mitos se refieren al pasado. Pero no a un pasado histórico, sino ideológico o imaginario. Y "no es el pasado inmediato, sino un pasado lejano, hipotético, el que constituye la atmósfera característica de la narración mítica. Es un pasado originario, situado a una distancia indeterminada del presente" [20].

---

[18] *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (trad. México, 1968, *Mythologiques,* París), págs. II/40.
[19] Ibídem, II, pág. 189.
[20] Ibídem, II, pág. 261.

Y dentro de esas narraciones del pasado originario se irían conservando, en su opinión, los recuerdos de algunas instituciones y elementos sociales de la época primitiva. Es decir, de la anterior al año 776 antes de Cristo.

La conservación de estos elementos provenientes de la fase de formación de la cultura griega sería posible para él porque la transmisión se realizaría de una forma inconsciente. Y "así como los personajes y los acontecimientos particulares indicados en los poemas legendarios de Grecia no deben considerarse como pertenecientes al dominio de la historia real, sin embargo estos poemas están llenos de enseñanzas como cuadros de la vida y costumbres. Y precisamente las mismas circunstancias que anulan a sus autores como historiadores, los hacen muy apreciables como intérpretes inconscientes de su sociedad contemporánea"[21].

Ahora bien, esta afirmación debemos tomarla en cierto modo cum mica salis, *pues desde los comienzos al año 776 a. C., ¿a qué época se refiere Grote?*

Por el examen de los resultados de sus análisis está muy claro que a la homérica. Desde el punto de vista actual es entonces una época tardía. Pero no para él. Pues, dada la documentación de que disponía en este momento y la inexistencia de la prehistoria científica, la consideró como la fase más primitiva de la historia griega.

Los análisis que de esta época realizó Grote están hoy en día muy superados debido a una serie de estudios posteriores, como los de Glotz y Finley. No obstante, hay que reconocerle, por una parte, su valor como iniciador, y por otra, la validez actual de sus planteamientos. Retomándolos podremos continuar su obra, pero para ello será necesario estable-

[21] Ibídem, II, pág. 292.

cer un nuevo planteamiento metodológico, basado en el desarrollo de la antropología contemporánea, en el que se examinen en primer lugar los problemas que plantean la definición del mito y el análisis de sus funciones y de los métodos para su estudio. En segundo lugar será necesario llevar a cabo, también a nivel general, un análisis del mito como fuente para el estudio de la sociedad. Y por último habrá que centrar todos estos problemas en el caso concreto del mito griego.

1. El mito, definición, funciones y métodos para su estudio

I. *¿Qué es el mito?*

Esta pregunta y su respuesta han preocupado a los hombres ya desde la antigüedad. Pero, aunque partiendo siempre de esta interrogación inicial, esta pregunta ha recibido una gran infinidad de respuestas a lo largo de la Historia.

La mayor parte de ellas son de carácter especulativo. Tratan de estudiar las relaciones entre el «mito» y la «razón» en un nivel general y abstracto, sin recurrir en absoluto a contemplar aquellas sociedades en las que existen los mitos en vivo y observar cómo son y para qué sirven en ellas.

Como en estas respuestas hay una gran variación y arbitrariedad, es entonces necesario, si queremos trabajar con rigor científico, partir de un planteamiento que esté dotado de una gran limpieza y desprovisto de perjuicios. Debiendo tener como condición que estudie el mito en una sociedad que lo viva.

Lo más indicado es entonces recurrir a un etnógrafo que se haya interesado por el problema. Podemos comenzar, por ejemplo, por la obra de B. Malinowski.

Este autor, en su artículo «El mito en la Psicología primitiva»[1], expone una teoría sociológica del

---

[1] Op. cit.

mito que está dotada de un gran interés y utilidad para el presente trabajo.

Parte de que «es preciso retornar a la psicología primitiva para comprender el secreto de su vida en el estudio de un mito vivo aún, antes de que, momificado en su versión clerical, haya sido guardado como una reliquia en el arca, indestructible, aunque inanimada, de las religiones muertas.»

Los relatos viven en la vida del primitivo y no sobre el papel, y cuando un estudioso toma nota de ellos sin ser capaz de evocar la atmósfera en que florecen, no nos está ofreciendo sino un pedazo mutilado de realidad [2].

Para Malinowski, pues, el mito es una parte integrante de una sociedad y su comprensión sólo podemos lograrla si conocemos a esa sociedad íntegramente y en vivo. Desde su punto de vista, entonces, lo que pretendemos hacer sería absolutamente imposible, ya que, precisamente, partimos de unas versiones de los mitos manoseadas, remoldeadas, clericalizadas y literaturizadas que apenas si nos transmiten nada de su contenido original.

Para él, como para Grote y Lévi-Strauss, el mito no se puede reducir a símbolo, metáfora o algo similar, pues «el mito no es simbólico, sino expresión directa de lo que constituye su asunto..., es un ingrediente vital de la civilización humana» [3].

Pero es necesario distinguir el mito de otras narraciones de tipo similar, como la leyenda y el cuento.

Acerca de este último tenemos que ha sido un tópico de la literatura etnográfica el tratar de establecer relaciones entre el mito y el cuento. Constru-

---

[2] Op. cit., págs. 123 y 128.
[3] Op. cit., pág. 124.

yéndose teorías que hacen derivar a uno del otro, sin una base histórica suficiente.

Frente a este tipo de posturas apriorísticas y especulativas, Malinowski coloca la realidad etnográfica. En ella, mito y cuento conviven sin ninguna dificultad, poseyendo cada uno sus caracteres propios. Así afirma: «El cuento popular, como sabemos, es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. La leyenda originada por el contacto con una realidad fuera de uso abre la puerta a visiones históricas del pretérito. El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.» E igualmente: «Mientras el puro cuento que se narra junto a la hoguera posee un contexto sociológico angosto, la leyenda ya penetra con mucha mayor profundidad en la vida social de la comunidad y el mito desempeña una función social mucho más importante... La función del mito, por decirlo brevevente, consiste en fortalecer la tradición y dotarla de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales» [4]. Pero la función social del mito no se agota en esto, pues «una vez que se comienza a estudiar la función social y a reconstruir su significado pleno, se va elaborando gradualmente la teoría de la organización social de los nativos».

Todos los mitos poseen esta función social, y por ello carece de utilidad el clasificarlos en tipos para su estudio, que debe realizarse tomando como un conjunto todos los pertenecientes a una cultura.

El enfoque mitológico que se preocupa por establecer distinciones es para Malinowski erróneo porque «trata a los mitos como meros relatos, porque

---

[4] Op. cit., pág. 144.

los considera como una ocupación intelectual de sillón en el primitivo, porque los está sacando de su contexto y estudiándolos por lo que parecen sobre el papel y no por lo que hacen en la vida» [5].

Muchos de ellos hacen remontar costumbres o instituciones a un pasado remoto, pero «el mito, tomado como un todo, no puede ser historia puramente desapasionada, puesto que siempre está hecha *ad hoc* para cumplir alguna función sociológica, para glorificar a un cierto grupo o para justificar un estado de cosas» [6].

No puede ser enmarcado, entonces, dentro de la historia de los hechos, pero sí en la social, ya que justifica las estructuras sociales vigentes en el momento en el que se elabora. Y además de esto, el mito «se refleja en todos y cada uno de los miembros de una sociedad dada y se expresa en muchos fenómenos sociales» [7].

Ahora bien, ese autor no se preocupó en elaborar ningún método de análisis mitológico. Y por lo tanto su obra nos va a resultar insuficiente, debiendo completarla entonces, para que nuestro planteamiento metodológico sea posible, con el examen de algunos métodos de examen mitográfico.

Cada uno de los que vamos a ver a continuación llevará implícita una concepción del mito y sus relaciones con la sociedad, la economía, el ritual y el pensamiento religioso o científico; es decir, una definición de su naturaleza y funciones.

Hasta ahora hemos estudiado una primera definición del mito, la de Malinowski, que destaca la función social del mito, y apela porque su estudio se limite a las sociedades vivas; enlazando con él pa-

---

5 Op. cit., pág. 136.
6 Op. cit., pág. 155.
7 Op. cit., pág. 314.

saremos a exponer las teorías más opuestas a las suyas: las psicoanalíticas.

Malinowski siempre se opuso a las hipótesis de S. Freud, y para rebatir una de ellas, la del complejo de Edipo, escribió una de sus obras acerca de la sexualidad entre los primitivos y varios artículos [8].

La teoría de Freud que Malinowski ataca es la que este autor había expuesto en su libro *Tótem y Tabú*, conocido con el nombre de la «novela» de Freud, debido a su carácter fantasioso y su carencia de fundamentos reales.

En él no expone directamente Freud [9] ninguna teoría acerca del mito. Pero implícitamente sí desarrolla una que será posteriormente explotada por algunos de sus discípulos.

Entre ellos cabe destacar, en primer lugar, al antropólogo húngaro Geza Roheim, quien, a través de toda su obra, trata de defender de una forma desesperada las teorías de Freud acerca de la horda primitiva, articulada en torno a las piezas claves de toda estructura social, que son, en su opinión, los complejos de Edipo y de Electra.

La especialidad de este autor fue la etnografía del continente australiano. Dentro de ella trató de demostrar la universalidad de estos complejos, presentes, en su opinión, aun en sociedades matriarcales. Lo que había rebatido Malinowski [10].

Este problema es para este trabajo de un interés muy relativo, pero es necesario indicarlo porque en

---

[8] *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia* (trad. *The Sexual life of Savages*, Madrid, 1930), y *El padre en la psicología primitiva, La familia matriarcal y el complejo de Edipo* (recogidos y traducidos, Paidós, Buenos Aires, 1949).

[9] Trad. de *Totem und Tabu*, Madrid, 1967.

[10] Véase *Psicoanálisis y Antropología* (trad. *Psycoanalysis and Anthropology. Culture, personality and the Unconscious*, N. Y., 1968, Buenos Aires, 1973).

G. Roheim está estrechamente unido a su concepción del mito.

En realidad su pensamiento mitográfico se caracteriza por su insustancialidad, pues se reduce a afirmar que el mito es un documento del inconsciente, que expresa sus contenidos y complejos. Como, en su opinión, el inconsciente es universal e inmutable desde los comienzos del hombre, todos sus análisis se sitúan fuera del campo de la Historia y su utilidad para este trabajo es prácticamente nula.

Con respecto a los planteamientos psicoanalíticos de este tipo se puede decir, con A. J. Greimas, que «además de que cede a la tentación constante e inconsciente de tomar las metáforas por realidades, el psicoanálisis se cierra así el camino que debe llevarle a la construcción de un metalenguaje metodológico unívoco y coherente, formulando sus hallazgos, que son indiscutibles, en un lenguaje poético y ambiguo y que puede a menudo ir hasta la hipóstasis misma de la ambigüedad» [11].

En esta misma línea de investigación se sitúa otro psicoanalista y antropólogo, también húngaro, Georges Devereux. El, al igual que Roheim, no formula una teoría amplia acerca del mito, pero sí que lanza, siguiendo también a Freud, algunas afirmaciones acerca de su naturaleza y funciones.

El mito es en su concepción un documento del inconsciente.

Este sector de la psique es universal, en el sentido de que funciona de la misma forma en todas las culturas. Pero sus contenidos están determinados en cada momento histórico por las culturas concretas y por lo tanto son variables.

A consecuencia de esto, por ejemplo, los sueños de un indio navajo son diferentes a los de un hombre

[11] *Semántica Estructural* (trad. *Semantique Structurale. Recherche de Méthode*, Madrid, 1971), págs. 292/293.

europeo, y del mismo modo las enfermedades variarán con las culturas. La esquizofrenia, concretamente, dice Devereux, no existe en ningún pueblo primitivo y se desarrolla especialmente en nuestra cultura [12].

El psicoanálisis de la cultura de Devereux se abre entonces perfectamente a la Historia. Dentro de él, el mito, además de ser considerado como un producto del insconsciente, lo es también como una elaboración de la sociedad.

Su misión, dentro de ella, es la de justificar y explicar el conjunto de la estructura social. Pero también conserva dentro de sí los gérmenes que podrían llevar a la destrucción de la sociedad que lo creó. Porque «toda sociedad lleva consigo no sólo aspectos "funcionales" por los que afirma y mantiene su integridad, sino también un cierto número de creencias, dogmas y tendencias que contradicen, niegan y minan no sólo las operaciones y estructuras esenciales del grupo, sino que a veces incluso su propia existencia» [13].

Devereux, como Marcel Mauss, parte de que el individuo está condicionado totalmente por su sociedad, aunque posee, como es lógico, cierta libertad para actuar dentro de ella. Las culturas varían y sus contenidos también; lo único que permanece más o menos constante es la relación entre el hombre y su cultura, relación en la que el hombre, como producto cultural, cambia al compás de la misma. Es decir, que «el hombre funciona como creador, criatura, manipulador y mediador en todo lugar y de la misma forma» [14].

---

[12] Véase *Ensayos de Etnopsiquiatría General* (trad. *Essais d'ethnopsiquiatrie generale*, Gallimard, París, Barcelona, 1973).

[13] Op. cit., pág. 57.

[14] Op. cit., pág. 186.

El método de Devereux, dejando aparte el acierto o incorrección de sus hipótesis acerca del mito, resulta útil desde un punto de vista técnico y operatorio, al contrario que el de Roheim. Por ejemplo, cuando él afirma que «los tobillos poseen un valor simbólico importante, aunque incomprendido, en el pensamiento mitológico griego» [15], debemos aceptar su afirmación, ya que no es en absoluto gratuita, sino que está bien fundamentada; a pesar de que podamos no estar de acuerdo con sus ideas acerca del mito o la cultura.

O bien, si tomamos un caso más particular, como su artículo acerca del cegamiento de Edipo [16], tendremos que, aunque no estemos de acuerdo con las doctrinas psicoanalíticas acerca de la castración y su complejo, podemos afirmar con seguridad, basándonos en la investigación realizada en dicho trabajo, que el hecho de que Edipo se quite los ojos tiene el valor simbólico de una castración. En sus palabras: «El autocegamiento de Edipo es un acto enormemente sobredeterminado, en tanto que cegamiento castiga el parricidio y en tanto que autocastración simbólica castiga el incesto» [17].

La bibliografía que podríamos utilizar para examinar otro de los métodos psicoanalíticos, el de C. G. Jung, podría ser inmensa, pero vamos a partir de dos obras fundamentales [18].

Es sabido que Jung fue un discípulo de Freud y que posteriormente llegó a disentir de su maestro, debido a que ambos llegaron a tener una concep-

---

[15] Op. cit., pág. 106.

[16] *The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles: Oidipous Tyrannos*, JHS, XCIII, 1973.

[17] Op. cit., pág. 48.

[18] *Introduction a l'essence de la Mythologie* (trad. francés, Payot, París, 1953) y *Símbolos de Transformación* (trad. cuarta edición alemana de *Symbole der Wandlung*, Paidós, Buenos Aires, 1962).

ción del subconsciente fundamentalmente diferente. Pero lo que nosotros nos interesa de su obra es el tratamiento que le dio a sus símbolos y, en consecuencia, a los mitos.

Jung, al contrario que la mayoría de los psicoanalistas, concede primacía a la Historia en la interpretación del símbolo. Y da al mito un cierto valor gnoseológico, comparándolo incluso con la ciencia. Postura que, como ya vimos, era la de Grote, Malinowski, Jensen, Leenhardt y Lévi-Strauss. En su concepción «es en primer lugar la Historia la que en la actualidad nos permite disponer en conjuntos ordenados la ilimitada cantidad de materiales empíricos y conocer la significación funcional de los contenidos colectivos del inconsciente»[19]. Y «el simbolismo mitológico es un proceso cognoscitivo en la fase mitológica»[20]. Por ello existe una «afinidad entre la mitología y la ciencia. El carácter espiritual de la mitología le permite, como a la ciencia, ver más allá del fenómeno aislado. Un mitologema habla, actúa y sirve por sí mismo, como una teoría científica o una creación musical, y, hablando de un modo general, como toda verdadera obra de arte»[21].

El inconsciente, en Jung, además de ser colectivo y social, «es naturaleza que nunca engaña, sólo nosotros nos engañamos»[22]. Pero es algo distinto a un recipiente que pudiese contener los símbolos comunes a toda la humanidad a través de los tiempos. No se trata entonces de que los símbolos sean representaciones heredadas, «sino de una disposición funcional a producir representaciones iguales o análogas»[23].

---

19 *Símbolos de Transformación*, pág. 21.
20 Ibídem, pág. 419, n. 205.
21 *Introduction...*, pág. 64.
22 *Símbolos...*, pág. 87.
23 Ibídem, pág. 121.

Ahora bien, su trabajo con símbolos, a los que maneja y da un significado, no es válido para nosotros a nivel general porque Jung actúa como lo que es: un médico. Y por ello utiliza estos símbolos con un fin práctico, sin pretensión teórica alguna y sin querer afirmar nada definitivo acerca de las culturas que los crearon. En algún caso particular su interpretación de un símbolo podrá servirnos para el caso griego, pero en la mayor parte de ellos deberemos abandonar sus conclusiones.

Jung describe en sus obras lo que él llama el proceso de individuación. Esta operación consiste en ordenar un conjunto de símbolos con un fin práctico, la curación de un enfermo. Actuar de este modo es lícito en el terreno psicoterapéutico, pero no en el histórico. Y por ello la aplicación literal de su método al mito griego ha resultado un fracaso [24]. Este proceso, que se va desarrollando a lo largo del proceso terapéutico, se produce también, aunque en forma algo diferente, a lo largo del desarrollo de la infancia del individuo.

Jung reconoció siempre las limitaciones de su método. Pero algunos de sus discípulos comenzaron en seguida a olvidarlas, como, por ejemplo, Joseph Campbell, autor de un libro muy ambicioso [25]. En él traslada el método jungiano del terreno concreto al abstracto y afirma que la función del mito se limita únicamente a la construcción del proceso citado.

En su estudio, naturalmente, sólo utiliza unos pocos mitos, que interpreta de forma más o menos

---

[24] La ha realizado Paul Diel en su libro *Le symbolisme dans la mythologie grecque* (Payot, París, 1966). En él reduce, de un modo arbitrario, toda la mitología griega a la construcción del proceso de individuación.

[25] *El Héroe de las Mil Caras* (trad. de *The Hero with a thousand faces. Psycoanalise of Myth*, New York, 1949, FCE, México, 1972).

arbitraria, para encuadrarlos en el marco de su hipótesis. Y como en los casos anteriores, tenemos que, si bien sus interpretaciones pueden ser acertadas en algún caso particular, deben ser abandonadas a nivel general [26].

En relación con la metodología psicoanalítica está, dentro del campo de la psiquiatría, un método terapéutico que posee gran interés para el análisis del mito: la antipsiquiatría [27].

Para sus defensores, la enfermedad mental no tiene un origen único en el individuo, sino que en su formación desempeña un papel fundamental la sociedad. Este tipo de enfermedades son concebidas por ellos como la reacción que un individuo se ve obligado a adoptar en unas circunstancias concretas en las que incide sobre él una presión social negativa muy fuerte. Si esa presión desaparece, con ella lo hará la enfermedad.

Aunque aparentemente la antipsiquiatría no tiene nada que ver con los mitos, si examinamos la cuestión con cuidado observaremos que esta teoría pone muy claramente a la luz las raíces sociales de la razón y las formas de pensamiento en general. Y por lo tanto del mito.

Este último actúa, dentro de las sociedades que lo poseen, como un medio de adaptación del individuo a la sociedad, o, como dice Morris Freilich: «El mito es un instrumento de reducción de tensión, un sistema vital para lograr el mantenimiento de la salud mental humana» [28].

---

26 Una interpretación freudiana de un mito griego la tenemos en H. P. Jacques: *Mythologie et Psychanalyse. Le chatiment des Danaides*, Ottawa, 1969, que puede consultarse con utilidad.

27 Véase, por ejemplo, Laing-Esterson: *Cordura, Locura y Familia* (trad. FCE, México, 1967).

28 *Myth, Method and Madness*, CA, 1975, pág. 210.

Esta metodología psiquiátrica entonces, aunque carece de utilidad técnica para nuestro trabajo, es para él de interés en tanto que señala el origen social del pensamiento, y por lo tanto del mito.

Pero esa afirmación no es exclusiva de ella, pues hace ya algún tiempo la había propuesto Marcel Mauss al estudiar en una serie de artículos los orígenes sociales de todas las categorías mentales, incluso de aquellas que podrían parecer más personales, como, por ejemplo, la del *ego* [29].

Tenemos entonces que la razón no depende del individuo, sino de la sociedad, y que no existe la sociedad en abstracto, sino, en el caso de la Historia, sociedades diferentes según el espacio y el tiempo. Ellas son las que configuran el pensamiento y el mito. Y ambos sólo resultan plenamente inteligibles si los insertamos en ellas. Volvemos a insistir, tras pasar revista a los métodos psicoanalíticos, en lo que ya había indicado Malinowski, que el mito posee una función social y que solamente es inteligible a partir de ella.

Si realizásemos un análisis exhaustivo de todos los métodos mitográficos existentes tendríamos que dedicar a este tema la totalidad del espacio del presente trabajo. Como ése no es su fin, nos limitaremos a aquellos que están dotados de cierta vigencia e interés en la actualidad, pasando por alto las mitografías del siglo pasado y las anteriores a él, para cuyo estudio se puede acudir al trabajo de Jean

---

[29] Véanse, por ejemplo: *Cohesión social en las sociedades polisegmentarias* y *De ciertas formas primitivas de clasificación*, y otros artículos recogidos en *Obras*, I a III (traducido de *Oeuvres*, París-Barcelona, 1970), así como las diversas obras de Durkheim, a quien continuó Marcel Mauss.

Pierre Vernant sobre este tema o al libro de Furio Yesi [30].

Por ello continuaremos con la exposición del método de Maurice Leenhardt [31], que posee una gran cantidad de caracteres en común con el de Malinowski, debido, en parte, a la semejanza cultural y la proximidad geográfica de las sociedades que ambos estudiaron.

Dejando a un lado los caracteres comunes nos detendremos únicamente en los específicos de la concepción de este autor. Leenhardt indica que debemos distinguir, por una parte, un pensamiento empírico y técnico, y por otra, uno mítico, en el pensamiento melanesio.

En sus estudios se interesa por analizar las nociones fundamentales de ese pensamiento, como, por ejemplo, las de espacio, tiempo, persona, cuerpo. Y llega a la conclusión de que son muy diferentes a las de nuestra cultura.

Así, «el melanesio ve el mundo que le rodea bajo dos aspectos: el uno real, el otro mítico. Y ambos se entremezclan mutuamente, sin dejar ninguna brecha que permita distinguir la distancia que los separa, o un espacio gracias al que se los pueda separar o distinguir» [32].

Pero ello no significa que los dos no tengan propiedades diferentes. Al mundo mítico, por ejemplo, le corresponde: «todo lo que no es empírico o técnico, sino que corresponde a la afectividad profunda del indígena; impulsa la realidad de este tiempo mítico en el que el melanesio se encuentra a sí mismo,

---

[30] *Raisons du mythe,* en *Mythe et Societé en Gréce Ancienne* (Maspero, París, 1974). Y Furio Yesi: *MITO* (trad. *Il Mito,* Milán, 1973; Barcelona, 1976).

[31] El método del pasado siglo de mayor interés es el de Grote, que incluso anticipó las críticas de algunos posteriores al de él, como el etimológico. Véase Op. cit., II, 288.

[32] *Do Kamo,* pág. 138.

a su personalidad. El tiempo en el que, en definitiva, se determina su propia existencia»[33].

Por estos planteamientos, Leenhardt coincide, además de con Malinowski, con otro autor, que ha alcanzado una notable influencia dentro del campo del estudio de los mitos y las religiones primitivas: Lucien Lévi-Bruhl.

En efecto, Lévi-Bruhl, continuando una línea de investigación cuyo origen se remonta al pasado siglo, se esfuerza también en demostrar que el pensamiento del hombre primitivo está dotado de una serie de cualidades, o categorías formales, que lo hacen diferente al del hombre civilizado.

De esta diferenciación dedujo la existencia de una cierta inferioridad del pensamiento primitivo o salvaje, según como lo queramos llamar, con respecto al nuestro. Debido a que carece de las categorías fundamentales de la lógica. Por lo que correspondería, en su opinión, a una fase anterior e inferior a la del nuestro, a la que denominó como del pensamiento prelógico.

El pensamiento prelógico posee, para Lévi-Bruhl, sus categorías propias, entre las que destaca la de Participación. En ello coincide con Leenhardt. Pero se diferencia de él en que, mientras Lévi-Bruhl señala la inferioridad de este pensamiento, Leenhardt le reconoce su validez, hasta cierto punto, en ciertos lugares, momentos y circunstancias dados.

Las teorías de Lévi-Bruhl carecen prácticamente de vigencia hoy en día, y han sido criticadas desde muy diferentes ángulos. Se le ha achacado, desde el punto de vista político, el haber creado a través de sus obras una ideología que favoreció y justificó el colonialismo europeo, al indicar la superioridad del pensamiento occidental. Pero esta acusación ha sido

---

[33] *Do Kamo*, pág. 118.

bastante injusta, ya que él mismo corrigió estas posibles implicaciones en la última etapa de su obra, contenida en sus *Carnets* [34].

Desde el punto de vista científico, además de poder achacársele una gran cantidad de errores de detalle e interpretaciones parciales, deformadas a favor de los intereses de sus teorías. Se ha criticado también globalmente su concepción del mito y el pensamiento primitivo.

Jensen, por ejemplo [35], ataca las teorías del «prelogismo» o la «estupidez primigenia», afirmando que «los asertos míticos sobre la manera de ser del mundo no son en modo alguno antecedentes imperfectos de los conocimientos científicos, porque éstos no pueden ni reemplazarlos ni eliminarlos».

Y aunque «hay diferencias entre nuestra cultura y la de los pueblos primitivos que están condicionadas por un transcurso histórico, nada nos autoriza a concluir por ello una manera de ser espiritual esencialmente distinta en los pueblos primitivos» [36].

Igualmente, André Régnier critica a Lévi-Bruhl al afirmar que nuestro pensamiento es tan prelógico como el del primitivo, pues ningún lenguaje ni pensamiento social se ajusta plenamente a las reglas de la lógica formal [37].

La hipótesis de Lévi-Bruhl es, por tanto, hoy en día insostenible.

---

34 Una síntesis de su obra puede verse en Jean Cazeneuve: *La Mentalidad Arcaica* (trad. *La mentalité archaïque*, París, Buenos Aires, 1967). Y de Lévi-Bruhl puede verse, entre otros: *El alma primitiva* (trad. Barcelona, 1974).

35 Op. cit.

36 Ibídem, págs. 46 y 387.

37 Véase *De la théorie des groupes à la pensée sauvage*, páginas 291/298, en *Anthropologie et Calcul*, París, 1971.

38 Sus ideas fundamentales se encuentran en *Filosofía de las formas simbólicas. II. El Pensamiento mítico* (trad. FCE, México, 1972, de *Philosophie der Symbolischen Formen. Das Mythischen Denken*).

Otro autor interesado por el análisis de las categorías del pensamiento mítico ha sido Ernst Cassirer, cuya obra acerca del pensamiento mítico ha tenido cierta repercusión a nivel general, aunque no en el campo de la antropología, debido a que se trata de la obra de un filósofo [38].

Cassirer concibe también las categorías del pensamiento mítico como diferentes a las del nuestro, pero de ello no deduce ningún tipo de inferioridad, sino que reconoce la validez objetiva del mito en determinadas circunstancias sociales e históricas.

Para él «el mito es objetivo en la medida en que sea reconocido también como uno de los factores determinantes en virtud de los cuales la conciencia se libera de su inhibición pasiva ante la impresión sensible y progresa hacia la creación de un mundo propio configurado de acuerdo con un principio espiritual [39]. Y al contrario de lo que afirmaba Lévi-Bruhl, «el pensamiento mítico de ningún modo carece de la categoría general de causa y efecto, sino que en cierto sentido ésta es una de sus categorías fundamentales» [40].

El mito posee entonces para Cassirer un valor gnoseológico y está dotado de una estructura lógica coherente y válida dentro del contexto social en el que funciona.

Con él coincide también en estos puntos Furio Yesi, quien expone sus ideas acerca del mito en dos libros [41] de forma bastante sistemática.

El verdadero mito, el primitivo, poseía, para este autor, un valor gnoseológico muy amplio y, lejos de significar un oscurecimiento de la mente, por el contrario contribuyó a la creación de un verdadero hu-

---

39 Op. cit., pág. 32.

40 Op. cit., pág. 69.

41 Op. cit. y *Literatura y mito* (trad. *Letteratura e Mito*, Barcelona, 1972).

manismo y al control de los elementos del inconsciente.

«La mitología no fue, aun en sus antiguas formas genuinas, religión revelada, sino que fue más bien una participación en lo real, un abrirse a la conciencia de lo real que quedaba del lado de acá de la metafísica»[42]. Y «la estructura de las imágenes míticas se contrapone así al inconsciente como una barrera, excluyendo su predominio indiscriminado»[43].

Su concepción posee, por tanto, ciertas características en común con las de tipo psicoanalítico. Pero se diferencia, en parte de ellas en que destaca el valor lógico y social del mito, aunque este último lo considere de forma indirecta.

Por el contrario, Maurice Godelier se esfuerza primordialmente en encuadrar al mito dentro del conjunto de las estructuras, no sólo sociales, sino también económicas, integrándolo en el conjunto de lo que constituye la ideología de cada sociedad, tomando el término en el sentido que le dio Marx. Para Godelier los mitos nacen de la intersección de los efectos de la conciencia de las relaciones sociales y de las relaciones con la naturaleza. Su teoría nos va a interesar muy especialmente porque este autor se esfuerza siempre en buscar la armadura sociológica de los mitos, que será precisamente lo que nosotros deberemos hacer aplicado al mito griego.

A la intersección de los efectos citados es necesario añadir la de «los efectos del pensamiento sobre los datos de representación a los que hace entrar en la maquinaria compleja de los razonamientos por analogía»[44].

Posteriormente volveremos a examinar algunos

---

42 *Literatura y mito*, pág. 57.

43 Ibídem, pág. 38.

44 *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*, pág. 377 (trad. Siglo XXI, México, 1974).

otros aspectos de la obra de Godelier. Pero ahora pasaremos a examinar la concepción del mito en C. Lévi-Strauss, que abarca un poco a todas las anteriores, debido a que es la de formulación más reciente, y la que recoge la mayor parte de los puntos de vista expuestos hasta el momento.

Lévi-Strauss, por ejemplo, continúa parcialmente a Freud al aceptar que los mitos funcionan como estructuras inconscientes, aunque rechaza de lleno sus hipótesis antropológicas de conjunto. Y continúa también a Malinowski y otros autores cuando acepta el valor social, económico y gnoseológico del mito, así como su estructura lógica.

La obra básica para conocer su concepción del mito es *Mitológicas*. En ella se puede apreciar no solamente su concepción del mito, sino también cómo funciona su método de análisis del mismo, aparte de los resultados concretos obtenidos [45].

Para Lévi-Strauss, como ya dijimos, el mito es inconsciente, pero no puede concebirse como aislado, sino únicamente como un elemento de una estructura significativa. Para su comprensión no debemos, por tanto aislarlo de las demás de su cultura, ni tomar de él un sólo aspecto, ni preocuparnos en clasificarlo dentro de una tipología, sino que debemos insertarlo en el conjunto al que pertenece.

El mito, además, no se limita a repetir una imagen de la naturaleza o la sociedad, sino que las reelabora. Y precisamente su esencia consiste en trabajar con los elementos tomados a partir de ellas, constituyendo lo que Lévi-Strauss llama un Bricolage. Es

---

[45] Constituida, además de por los tomos citados, por: II, *De la miel a las cenizas*, y III, *El Origen de las maneras de mesa* (trad. Mythologiques II, III, París, FCE, México, 1972, y Siglo XXI, México, 1970, respectivamente).

decir, una estructura construida a partir de piezas sueltas de otras [46].

Al igual que no podemos separar a un mito o aislar en él un sólo nivel, tampoco podemos rechazar ninguna de sus versiones. Es decir, que todas las versiones pertenecen al mito.

«El estudio de los mitos es un difícil problema que pide ser tratado en sí mismo, para sí mismo y siguiendo un método especial para él» [47]. Y, desde el punto de vista metodológico hay que tener en cuenta que «resulta vano aislar en los mitos niveles semánticos privilegiados, o bien los mitos así tratados se reducirán a trivialidades, o bien el nivel que se haya querido liberar se escabullirá para volver automáticamente a su sitio en un sistema compuesto de varios niveles» [48].

El mito es una forma de pensamiento perfectamente coherente y con él la invención que pudiera parecer arbitraria: «Supone leyes operantes a un nivel más profundo» [49]. Y su carácter distintivo lo constituye «el énfasis de la multiplicación de un nivel por uno o varios más para lograr una significación» [50].

El mito parte también, como ya indicamos, de elementos sociales y naturales. Pero «el pensamiento mítico no acepta a la naturaleza más que a condición de poderla repetir» [51], y es una característica suya el «coincidir con su objeto, del que forma una imagen homóloga, pero sin confundirse nunca con él» [53].

Años antes de la publicación de las *Mitológicas*,

---

[46] Sobre este concepto: *El pensamiento Salvaje*, páginas II/59 (trad. *La Penseé Sauvage*, París, México, 1964).
[47] *Lo crudo y lo cocido*, pág. 15.
[48] Ibídem. pág. 355.
[49] Ibídem, pág. 20.
[50] Ibídem, pág. 334.
[51] Ibídem, pág. 15.
[52] Idem.

Lévi-Strauss realizó unos primeros intentos de análisis estructural del mito con mitos aislados, como el de Edipo en su *Antropología Estructural*[53] o el de Asdiwal[54]. Estos análisis no contradicen a los de *Mitológicas*. Constituyen las fases previas del desarrollo del método de este autor, cuya exposición más amplia se encuentra en estas últimas obras suyas.

Un aspecto de la concepción del mito de C. Lévi-Strauss, especialmente interesante para la finalidad del presente trabajo, es el problema de la relación entre el mito y la historia, tomando este término en sentido convencional, tal y como lo ha estudiado en el último volumen de esta obra.

En él analiza un conjunto de mitos del NW de los EE. UU. que son sustancialmente idénticos en su estructura a los analizados en los dos primeros tomos de esta obra, cuya localización es el E. del Brasil.

Para explicar esta similaridad, Lévi-Strauss recurre a una hipótesis arqueológica, ya anteriormente establecida, de la uniformidad del poblamiento americano y su difusión continua a partir del estrecho de Behring hacia el Sur, con lo cual muestra plenamente la compatibilidad del método estructural con la Historia de corte más clásico: la de los movimientos de población y la de las migraciones.

Así, pues, aunque este «método no tiene siempre necesidad de invocar a la historia, sin embargo, ésta tampoco le da la espalda. Porque al hacer aparecer entre los mitos conexiones insospechadas, y al clasificar las variantes en un orden que al menos sugiere la dirección obligada de algunos movimientos. El

---

53 Trad. *Anthropologie Structurale*, París, 1958, Buenos Aires, 1961.

54 *La geste d'Asdiwal*, en *Anthropologie Structurale Deux*, páginas 175/235, Plon, París, 1973.

método estructural le plantea problemas a la historia que le obligan a considerar hipótesis en las que nunca había soñado. Y le aporta una ayuda más fecunda que si se hubiese limitado a acatar simplemente sus resultados» [55].

II. Los límites del mito. El mito y el cuento

Es un tópico en ciertos sectores de la literatura mitográfica el plantear el problema de las relaciones entre el mito y el cuento, haciendo hincapié en la importancia fundamental de esta distinción para poder llegar a una verdadera comprensión del mito. Muy especialmente se ha planteado el problema dentro del campo de estudio del mito griego, debido a que muchas veces es muy difícil distinguirlo de otros tipos de narraciones similares. Por el alto grado de reelaboración literaria a que se halla sometido.

Se han hecho así varios intentos para distinguir mitos y cuentos dentro del corpus de la mitología griega, pero sus resultados no han sido excesivamente positivos.

H. J. Rose, por ejemplo, escribió un artículo sobre el tema y en él establece muy netamente las diferencias entre el mito, la saga y los cuentos (Märchen) [56].

Reconoce que todos ellos tienen elementos en común, como el carácter explicativo o el gusto por lo sobrenatural. Pero también se alzan entre ellos diferencias fundamentales.

[55] *L'Homme Nu.*, pág. 33. Al final de este volumen se encuentra un resumen de todos los planteamientos de Lévi-Strauss acerca de los diferentes problemas que plantea el mito, incluyendo las respuestas a una serie de críticas que le han sido formuladas. Las mejores de ellas pueden verse en el libro colectivo *Anthropologie et Calcul.* Y de ellas rinde cuenta Lévi-Strauss.

[56] *Mythology and Pseudo-Mythology*, Folklore, XLVI, 1935, páginas 9/36.

El mito, por ejemplo, se caracteriza por narrar historias relativas a seres divinos, es decir, que reciben culto. La saga narra también historias, pero de personajes históricos, y los cuentos de personajes totalmente imaginarios.

Todos ellos pueden ser verdaderos, es decir, populares. Y falsos, o lo que es lo mismo, el producto de una reelaboración literaria.

No obstante, reconoce Rose que la distinción es muy difícil de realizar en buena parte de los casos. Pero ello no supone una objeción grave contra su clasificación, en su opinión, ya que siempre el «taste» del «scholar» acertará a ver cuál es la clasificación exacta de un determinado tipo de narración [57].

Dado que, en cierto modo, la base de la distinción de Rose es subjetiva: el «taste». Su método no puede ser aceptado científicamente en lo que concierne al criterio de clasificación, aunque la distinción entre los diversos tipos de narración sea exacta.

En esta línea de investigación teórica, otro autor que ha analizado la distinción existente entre mito, saga, cuento y otras formas sencillas de narración literaria ha sido André Jolles [58].

El valor de su obra en este sentido es bastante relativo, puesto que el autor, filólogo germanista, generaliza a partir de la experiencia obtenida en su propio campo de trabajo, a la que pretende revalidar con algunas comparaciones con la literatura griega no dei todo afortunadas.

Y así, si bien su análisis de la saga, por ejemplo, es muy exacto. En él señala la base social que la hace posible: la familia, el clan, los lazos de sangre [59]. Al igual que el de la adivinanza, unida a la integración

---

[57] Op. cit., 35/36.

[58] En *Formes Simples* (trad. del alemán: *Einfachen Formen*, París, 1972).

[59] Op. cit., pág. 70.

del individuo en el grupo, a la iniciación[60]. Por el contrario, en los casos del mito y el cuento sus análisis se reducen prácticamente a generalidades. Y en ellos no tiene en absoluto en cuenta la experiencia folklórica y etnográfica, lo que es muy grave, ya que ellas son las dos únicas ciencias que permiten hoy en día plantear estos problemas desde un punto de vista estrictamente objetivo y científico.

En la actualidad, dentro del campo de los estudios folklóricos sobre el cuento, goza de un merecido prestigio el autor ruso Vladimir J. Propp. Su obra en realidad es bastante antigua, se publicó en los años veinte, pero sólo comenzó a ser conocida en Occidente a partir de la segunda guerra mundial.

El primer libro de Propp sobre este tema fue su *Morfología del Cuento.* En él se propone, siguiendo los pasos de Goethe, analizar la estructura formal de un tipo de cuentos populares de tipo maravilloso, pertenecientes al folklore ruso y recogidos por Afasaniev.

Su intención consistió en buscar un esquema de tipo funcional que le permitiese deducir la estructura formal abstracta del cuento maravilloso.

Propp parte de que «el estudio estructural de todos los aspectos del cuento es la condición necesaria para su estudio histórico. El estudio de las legalidades formales predetermina el estudio de las legalidades históricas»[61].

Para ello es necesario previamente clasificar los cuentos, pero teniendo en cuenta que una clasificación sigue las propiedades estructurales e internas y no las propiedades exteriores y variables»[62].

Con estas bases Propp realiza un análisis del cuen-

---

60 Op. cit., pág. 105/116.

61 *Morfología del cuento,* pág. 27 (trad. del francés, Fundamentos, Madrid, 1974).

62 Ibídem, pág. 119.

to siguiendo un criterio de tipo funcional, por el que deduce que en el tipo de cuento que él analiza aparecen treinta y una funciones, que se desarrollan de modo lineal a lo largo de la narración.

Una vez que ha procedido a describirlas las articula, en algunos casos por parejas, como: Prohibición vs Infracción, Investigación vs Sumisión, Decepción vs Sumisión.

Y así llega tras otros análisis, como el de una serie de elementos que sirven de nexo entre las funciones, el de los personajes y el de otro conjunto de elementos que aparentemente sobran o son arbitrarios, a deducir lo que sería la estructura formal del cuento maravilloso.

Ahora bien, ante todo esto se comienza a plantear una serie de problemas. Trataremos en primer lugar los que planteó el mismo Propp y a continuación las críticas que se le hicieron, sobre todo por parte de Lévi-Strauss.

Propp creyó que, una vez obtenida esta estructura formal, podrían explicarse todos los cuentos de un mismo tipo e incluso que partiendo de ella podríamos obtener algo así como cuentos sintéticos. Pero pronto se alzó ante él un problema esencial, dada su adhesión al materialismo histórico: ¿qué relación existe entre el cuento y la historia?

El problema puede plantearse desde dos ángulos: por una parte, como problema de variación y transformación del cuento mismo, según el transcurso de la historia, y por otra, como problema de origen del relato mismo.

Al primero de los problemas le dedicó Propp un artículo y al segundo, un libro[63].

---

[63] *Las Transformaciones de los Cuentos Maravillosos*, recogido en la *Morfología del Cuento* y *Las Raíces Históricas del Cuento* (trad. de *Istoriceskie Korni volsebnoj skazki*, Fundamentos, Madrid, 1974).

En este artículo analiza los diversos tipos de transformaciones que pueden sufrir los cuentos, como la reducción o ampliación de algunas de sus funciones o elementos[64]; o la deformación, inversión, intensificación o debilitamiento de alguno de ellos. Estudia también los distintos tipos de sustituciones: interna, realista, confesional, por superstición, arcaica, literaria, que puede sufrir el cuento, así como las asimilaciones que puede realizar, también de tipo interno, realista o confesional, y muy raramente de tipo supersticioso, arcaico o literario.

Propp cree que no podemos obtener del cuento ninguna conclusión acerca del pueblo o sociedad que lo creó porque, por una parte, dada su capacidad de pervivencia, puede conservar muchos elementos provinientes de etapas anteriores, y por otra, logra mantenerse mucho tiempo en vida, permaneciendo aislado de la contaminación de los elementos de la vida real, conservando los elementos anteriores en todos los casos.

Así, por ejemplo, dirá que el intento de matrimonio con Penélope, por parte de los pretendientes, no correspondió en absoluto a ninguna de las instituciones existentes dentro de la sociedad griega, lo que es falso, siendo, en su opinión, una mera invención literaria. En consecuencia, «hay que ser muy prudente en el estudio de las relaciones familiares a partir del cuento», porque «no se puede, partiendo del cuento, sacar conclusiones inmediatas sobre la vida. La vida no puede destruir la estructura general del cuento»[65].

Queda entonces por resolver el segundo de los problemas. El cuento, dada su estructura rígida, que-

---

[64] *Las Transformaciones de los Cuentos Maravillosos*, páginas 165/173.

[65] *Las Transformaciones de los Cuentos Maravillosos*, páginas 163 y 178.

da, en cierto modo, para Propp, al margen de la Historia. Como, dada la acusación de formalismo lanzada contra él, no podía sostener esta afirmación, recurrió entonces a buscar elementos históricos sueltos para sus cuentos maravillosos, a los que ensartó partiendo del estudio de los temas.

Este es el fin de su segundo libro, en el que tratará de encontrar el origen histórico de cada tema, considerado aisladamente. No obstante, la línea de separación entre temas no es muy rígida, «porque «ningún tema de cuento maravilloso puede ser estudiado por sí mismo». Y «ningún motivo de cuento maravilloso puede ser estudiado prescindiendo de sus relaciones con el conjunto» [66].

El método que utiliza Propp para estudiar el origen de los temas es el comparativo de tipo clásico, que consiste en recoger mitos y ritos de diferentes lugares y épocas y ponerlos en correlación con los temas analizados, en su caso los que van apareciendo en la estructura del cuento, como el rapto de los niños y su abandono, las luchas, persecuciones, boda del héroe.

Una vez realizada la comparación, Propp concluye afirmando que, en conjunto, todos estos temas remontan a una etapa histórica muy primitiva y que han llegado al cuento a partir unas veces del mito y otras de fuentes diferentes.

En su opinión, el mito y el cuento son incompatibles y corresponden a dos fases diferentes de la evolución histórica. «El mito que ha perdido su significación social se convierte en cuento... Efectivamente, el mito de Perseo y Andrómeda corresponde exactamente a los cuentos rusos.»

Pero «el mito no es la causa eficiente del cuento», porque «el cuento puede derivarse también de la re-

---

[66] *Las Raíces Históricas del Cuento*, pág. 13.

ligión, pasando por encima del mito... Pero una cosa está clara: el mito y el cuento sobre el mismo tema no pueden coexistir en una misma época. En la antigüedad clásica el cuento únicamente pudo aparecer más tarde. Aunque podían darse gérmenes, y precisamente en las llamadas clases inferiores del pueblo» [67].

Por las mismas razones, «mientras el rito existía como algo vivo no podían existir cuentos acerca de él» [68].

Aunque el método de Propp posee cierta utilidad, hay que reconocer que falla por dos partes; en primer lugar, por su formalismo, y en segundo lugar, por su incapacidad para adaptarse a la Historia, como ha señalado Lévi-Strauss [69].

En este artículo afirma que «el etnólogo sabe bien que en la actualidad mitos y cuentos coexisten unos junto a otros, y que, por lo tanto, un género no puede ser considerado como supervivencia de otro» [70]. Y ambos utilizan los mismos temas, pues «la experiencia etnológica nos induce a pensar que cuentos y mitos aprovechan una sustancia común, pero cada uno a su manera». Por ello «sus relaciones no son de anterior a posterior, sino que se trata más bien de una relación de complementariedad» [71].

Tenemos entonces que existe una amplia separación entre la realidad concreta, ya sea etnográfica o histórica, y las teorías de Propp, y este desajuste que

---

[67] *Las Raíces Históricas del Cuento*, págs. 386/387.

[68] Ibídem, pág. 116.

[69] *La Estructura y la Forma (reflexiones sobre una obra de Vladimir J. Propp)*, recogido en *Polémica Lévi-Strauss, Vladimir J. Propp* (trad. Fundamentos, Madrid, 1972).

[70] Op. cit., pág. 27.

[71] *La Estructura y la Forma*, pág. 28. En realidad, «los cuentos son mitos en miniatura, en los que aparece a escala reducida las mismas proporciones y esto es lo que hace difícil su estudio» (ídem).

trata de remediar buscándole raíces históricas a los temas del cuento no es más que un producto del formalismo de su método. Este formalismo trata de obtener, a través de su aplicación, una serie de estructuras de tipo explicativo aisladas de lo real. Y por ello se opone al estructuralismo, para el que las estructuras son inmanentes a la realidad, a la que deben de ajustarse.

El formalismo, por otra parte, se esfuerza siempre en separar la forma del contenido, mientras que el estructuralismo los investiga conjuntamente. Por lo que se adapta con gran facilidad a la realidad y a la Historia.

Para Lévi-Strauss, por tanto, «forma y contenido tienen la misma naturaleza y son de la incumbencia del mismo análisis», y mientras que «un poco de estructuralismo aleja de lo concreto, mucho reduce a ello» [72].

Estos dos puntos son los que establecen la distinción básica entre su método y el de Propp. Y su rechazo por parte de este último es lo que, en gran parte, lo hace entrar en contradicción con su propio método: el materialismo histórico, ya que no se plantea cuál puede ser la función social del cuento. Es evidente que cree que tanto el mito como el propio cuento deben tener alguna, ya que afirma que cuando el mito pierde su función social se convierte en cuento. Pero, no obstante, no explicita cuál es esa función [73].

Otros autores, sin embargo, sí se han preocupado de estudiarla. Para Greimas, por ejemplo, «el relato es a la vez afirmación de una permanencia y de unas posibilidades de cambio, afirmación del orden ne-

---

72 Op. cit., págs. 10 y 30.

73 Ni tampoco su discípulo E. Meletinski en su artículo *El estudio estructural y la tipología del cuento,* también recogido en la *Morfología del Cuento.*

cesario y de la libertad que rompe o establece ese orden», y «realiza múltiples mediaciones, debiéramos decir, mediaciones entre estructura y comportamiento, entre permanencia e historia, entre la sociedad y el individuo[74].

Estas afirmaciones de Greimas acerca del valor del relato en general y del cuento son de un carácter un poco teórico y no explicitan suficientemente cuál es la función del cuento. Por el contrario, sí lo hace Roger Pinon en su libro dedicado al tema[75].

En primer lugar, Pinon define el cuento diciendo que es «novelesco, subjetivo, complejo, maravilloso, irreal, indiferente en el sentido moral, literariamente un todo labrado con energía»[76], y «realmente el arte por el arte, limitando su acción social a dar ejemplos y, en casos más raros, advertencias»[77].

Por otra parte, indica este autor que no se puede hablar unilateralmente del cuento, sino que dentro de él es necesario realizar una serie de distinciones. Así, por ejemplo, es evidente que no es lo mismo un cuento satírico o burlesco que un cuento maravilloso, aunque tengan algunos caracteres comunes. Y tampoco son iguales un cuento popular y otro creado literariamente y de forma artificial.

Una vez clasificados los cuentos según su estructura, Pinon los analiza en sus variantes, al igual que Propp, pero teniendo en cuenta siempre las funciones sociales de los mismos[78]. Todos ellos nos dan una visión muy detallada de la realidad social. Y «en todos los países, el cuento popular refleja la organización con su jerarquía, sus clases, y revela con mayor

---

[74] *Semántica Estructural*, págs. 324/325.

[75] *El Cuento Folklórico* (trad. de *Le Conte merveilleux comme sujet d'Etudes*, Liège, 1955, Buenos Aires, 1965).

[76] *El Cuento Folklórico*, pág. 11.

[77] Ibídem, pág. 12.

[78] *El Cuento Folklórico*, págs. 33 y sigs.

o menor nitidez la actitud y los sentimientos de los humildes frente a las clases consideradas superiores: admiración, sumisión, burla, sátira, rebeldía»[79]. Y, dentro del grupo social que los narra y escucha, cumplen las siguientes funciones:

a) Entretener, distraer después del trabajo, durante la vigilia.
b) Enseñar moral, tabúes, filosofía, principios de vida, ridiculizar caprichos y defectos; sin duda, además, el cuento de alcance ético ha precedido al cuento amoral, el cual supone una sociedad muy avanzada.
c) Subsidiariamente, compensar los imperativos biológicos o sociales, dando al hombre los elementos de ensoñación que le permiten liberar sus complejos, superar su propia naturaleza, proyectar su ser profundo.
d) Y también contribuir al mantenimiento de la cohesión social y cultural, proporcionando ejemplos de aprobación o desaprobación colectiva[80].

Mito y cuento poseen entonces dos funciones o grupos de funciones de tipo muy diferente, y precisamente por ello pueden convivir dentro de una misma cultura manejando temas comunes. La distinción existente entre ambos no es, por tanto, de tipo formal, sino de tipo sociológico. Y por ello no hay inconveniente alguno en que ambos sean analizados con un mismo método.

En el caso griego la distinción entre estos dos tipos de narración nunca es fácil de realizar. Y por esta razón partiremos en nuestro análisis de la masa del material mítico tomada como un conjunto, admi-

---

[79] Ibídem, pág. 39.
[80] Ibídem, págs. 48 y sigs.

tiendo que en ella pueden estar infiltrados algunos cuentos.

La distinción mito/cuento, aunque difícil, no es imposible de realizar en este caso. Un texto, por ejemplo, que contenga una historia acerca de divinidades tratada en forma burlesca, está claro que debe ser tardío, al igual que esos elementos satíricos que posea. Pensemos, por citar un caso, en el tratamiento de Prometeo en las «Aves» de Aristófanes.

El problema del paso del mito al cuento es también estudiado por Pinon, pero en un sentido diferente al de Propp, pues si bien afirma que «el mito y el cuento son dos formas de relatos incompatibles entre sí», e indica que «el mito sólo puede convertirse en cuento si pierde toda subordinación a su intención edificante o explicativa científica»[81], no lo hace en sentido general, sino concreto. Es decir, que, para él, un mismo relato individual no puede ser mito y cuento a la vez, dentro de una misma sociedad y en un mismo momento, dada la diversidad de sus funciones.

Lo único que puede ocurrir es que un mito se convierta en cuento, en un momento dado, debido a la pérdida de su función originaria. Pero ello tampoco quiere decir que el mito sea la única fuente del cuento, sino que «puede ser solamente una de las fuentes adonde aquellos acuden para extraer, ocasionalmente, tramas, personajes, motivos»[82].

Por sus afirmaciones sobre la naturaleza y función del cuento, Pinon coincide entonces con el planteamiento de Lévi-Strauss, pero no por su método de análisis, que se sitúa aproximadamente al de Propp[83].

---

81 *El Cuento Folklórico*, pág. 63.

82 Ibídem, pág. 63.

83 Un estudio del cuento basado fundamentalmente en la clasificación de motivos es el de Stith Thompson: *El Cuento*

Así, pues, para concluir, podemos volver a insistir en que, siguiendo a Lévi-Strauss, analizaremos conjuntamente el material mítico con el del cuento, señalando sus diferentes funciones. Pero si se da el caso de que éstas sean de coherencia social, no sólo no los separaremos en algún sentido, sino que los trataremos de una forma totalmente conjunta, ya que en esos casos los cuentos nos serán de una gran utilidad, con el fin de conocer las relaciones entre las estructuras del pensamiento y las de la sociedad.

En cierto sentido podría servirnos de ejemplo de cómo, partiendo de textos de diferente naturaleza, se puede realizar un análisis estructural de una ideología o una sociedad, una obra de Georges Dumézil [84].

En ella, partiendo de este texto de Saxo Gramaticus, investiga la ideología tripartita indoeuropea y otros problemas de esta mitología en relación con el mar, dejando entre paréntesis el hecho de que el texto que maneja ya sea un mito, ya una novela, ya una narración de tipo histórico. Y una vez realizado este análisis, pasa a estudiar las transformaciones por las que Saxo llegó del mito a la novela, las que no impiden tanto que en ambos aparezcan las mismas estructuras, como que puedan ser analizados con el mismo método.

Otro ejemplo, también tomado de las obras de Dumézil, sería su análisis de la historia romana primitiva, tal como la cuenta Tito Livio. En él podemos ver en funcionamiento las mismas estructuras que en los poemas épicos de la India, sin que importe

---

Folklórico (trad. de *The Folktale,* New York, 1946, Caracas, 1972).

Pero Thompson, como Propp, no se preocupa por analizar la función social del cuento.

[84] *Del Mito a la Novela* (trad. de *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Gramaticus I, V-VIII) et autres essais,* París, 1970; México, 1973.

nada, tampoco en este caso, cuál sea la naturaleza del texto.

Posteriormente trataremos con más amplitud la obra de Dumézil y por ello damos por zanjada la cuestión y continuamos con el estudio de los límites del mito.

Hemos visto el primero de ellos, el cuento. Sus límites de separación con respecto al mito son formalmente un poco difusos, ya que ambos utilizan los mismos temas. Y si bien es cierto que ambos tipos de narración se diferencian fundamentalmente por su función social, también lo es que en algunos casos concretos mito y cuento pueden coincidir en este terreno, contribuyendo ambos a mantener la cohesión social.

La distinción mito-cuento debe establecerse, como ya hemos dicho, en base de su función social. Y no existe entre ellos ningún abismo, ni de tipo formal ni de tipo histórico.

Pasaremos entonces a delimitar al mito desde dos puntos de vista nuevos y a ver cuáles son las relaciones, en primer lugar, entre el mito y la ciencia, y en segundo lugar, entre el mito y la religión.

III. Los límites del mito. Del mito a la ciencia

Ya desde la antigüedad se vienen contraponiendo en cierto sentido el *mythos* con el *logos*. La distinción entre ambos comenzó en los presocráticos y se llegaría a hacer muy clara en Platón y Aristóteles, llegando tras una serie de evoluciones hasta la actualidad.

No obstante, hoy en día algunos autores han comenzado a afirmar que esta pretendida separación entre el pensamiento mítico y el racional no existe.

Lévi-Strauss, por ejemplo, ha dicho que «tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso —supuesto que este término pudiera entonces aplicarse— no habría tenido como escenario la conciencia, sino el mundo, un mundo donde la humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos» [85].

Esta postura no es exclusiva de Lévi-Strauss ni tampoco una creación suya, sino que fue desarrollada por primera vez hace cien años por Lewis Henri Morgan, cuando en el año 1875 publicó su obra *Ancient Society* [86].

En ella partió del supuesto de que a lo largo de toda la historia de la humanidad las capacidades mentales del hombre se conservaron constantes. No pudiendo cifrarse el progreso humano en el desarrollo de la inteligencia, puesto que ésta siempre es la misma, sino en el desarrollo de las instituciones. Cuya evolución contiene a la verdadera historia de la Humanidad [87].

En la actualidad, además de Lévi-Strauss, Jensen ha vuelto a plantear el problema de la relación mito-ciencia. Y, en su opinión, no se puede tampoco afirmar que el pensamiento mítico sea inferior al racional, ya que maneja igualmente las categorías de la lógica, aun cuando utilice unas reglas discursivas diferentes a las de la ciencia.

El mito y la ciencia constituyen entonces dos modos de pensar diferentes, pero ninguno de ellos es superior al otro, sino que ambos son igualmente válidos. Cada uno en su circunstancia particular. Sien-

---

85 *Antropología Estructural*, pág. 210.
86 Trad. *La Sociedad Primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.
87 *La Sociedad Primitiva*, pág. 392.

do el único factor determinante de la vigencia del uno o del otro en un momento histórico concreto la estructura social.

Ahora bien, ¿cómo controla la sociedad la marcha del pensamiento discursivo? Naturalmente, la cuestión no puede plantearse de una forma burda. No se trata de una cuestión de censura directa —la que, por otra parte, evidentemente existe—, sino de un problema de control o determinación de los mecanismos del pensamiento.

A primera vista esta opinión podría parecer un tanto herética, ya que la razón es libre y la ciencia, como producto de la razón, es pura. Sin embargo, para nadie constituye una novedad el hecho de que la ciencia es controlada por una censura social. Y la segunda parte del planteamiento tampoco es nueva, ya que fue expuesta hace algún tiempo por Gaston Bachelard, que centró algunos de sus estudios en la ciencia natural de los siglos XVII y XVIII.

Estudiando la química de estos siglos observa que esa pretendida objetividad no existe, pues se puede observar cómo los distintos autores tratan de ordenar los hechos y procesos reales partiendo de unas normas discursivas, que él denomina «complejos», que son totalmente ajenas a la razón pura, y cuyo origen se sitúa en la cultura y la sociedad de esa época [88].

En la actualidad, los planteamientos de Bachelard han sido desarrollados más específicamente por Michel Foucault, que los ha estudiado desde diferentes puntos de vista.

En todos sus trabajos Foucault nos muestra la estrecha correlación existente entre la mentalidad y la sociedad, en diversos niveles.

---

[88] Véase, por ejemplo, *Psicoanálisis del Fuego* (trad. de *Psycoanalise du Feu*, Buenos Aires, 1973).

Si tomamos, por ejemplo, una de sus primeras obras [89], que estudia la historia de la locura en Europa, desde finales de la Edad Media a la actualidad, vemos cómo el «loco» ha tenido en cada momento un *status* y tratamiento social condicionado por las ideas que en él tenía la sociedad acerca de la locura. Se pasará así de la Stultifera Navis bajo-medieval al Gran Encierro de locos, marginados y criminales que tendrá lugar durante el Antiguo Régimen. Y de un principio en el que no se trata de curar al loco, porque tiene cierto carácter demoníaco, a una serie de fases de tratamiento que nos parecen, al leerlos, insensatos, pero que estaban de absoluto acuerdo con la mentalidad de la época en que escribían Leibniz y Descartes, y en la que se producían grandes avances en los campos de la física matemática, la astronomía física y la matemática pura.

Pensemos, por ejemplo, que la teoría de la histeria se basa en el hecho de que es más abundante en las mujeres que en los hombres. Y en el Antiguo Régimen, tal como indica Foucault, se procedió en un determinado momento con razonamientos de este tipo. Si la histeria es casi específicamente femenina debe producirse en algún órgano especial de la mujer. Uno de ellos es la matriz. Y como es específicamente femenina se acabará por deducir que la histeria se debe a movimientos desordenados y conculsivos de la propia matriz.

Esto puede parecer absurdo, pero fue una teoría científica del Siglo de las Luces.

A través de éste y otros muchos casos que Foucault analiza en su obra, se puede apreciar muy claramente que la relación ciencia-sociedad existe no a nivel superficial, sino al más profundo. Y por ello es

---

89 *Historia de la Locura en la época Clásica* (trad. de *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1972, México, 1976).

necesario realizar un planteamiento general de la misma.

Foucault mismo lo ha realizado en otras dos de sus obras [90]. La primera de las dos tiene un carácter histórico concreto y la segunda es solamente un planteamiento metodológico de la primera.

Las Palabras y las Cosas estudia el período de tiempo que abarca del siglo XVI a la actualidad, centrándose en los análisis del sistema mental de cada momento concreto, sistema que recibe el nombre de episteme.

La episteme está formada por un conjunto de reglas, que podemos llamar lógicas, a partir de las que se organiza la ciencia. Foucault emplea el término, más exacto, de *Saber* de cada época. El Saber consiste en la articulación de los conocimientos, de los datos empíricos, según unas reglas que tienen como finalidad integrar los conocimientos concretos en los diversos niveles de la sociedad, siguiendo un método.

En la época de Paracelso, por ejemplo, dice Foucault, el Saber se articulaba siguiendo cuatro reglas fundamentales: convenientia, aemulatio, analogía y simpatía [91].

Estas reglas, u otras correspondientes a otras épocas, las deduce Foucault a partir del análisis de textos científicos concretos, y pueden aplicarse en cada caso a todos y cada uno de los textos científicos del momento. Su deducción se realiza a través de un método complejo, formado por una serie de etapas sucesivas.

En primer lugar, Foucault toma un conjunto de

---

[90] *Las Palabras y las Cosas* (trad. de *Les Mots et les Choses. Una archeologie des Sciences humaines*, París, 1966, México, 1968) y *La arqueología del Saber* (trad. de *L'archeologie du savoir*, París, 1969, México, 1970).

[91] *Las Palabras y las Cosas*, págs. 26/34.

obras que constituyen lo que él llama el «Discurso» de una sociedad dada. Al observarlas, podemos apreciar que ese Discurso no es arbitrario, sino que obedece a una serie de reglas muy relacionadas entre sí.

Los grupos de reglas forman los Objetos Discursivos, que a su vez se agrupan entre sí formando Sistemas de Objetos, que se desarrollan a distintos niveles.

Todos los Sistemas de Objetos se agrupan en un Concepto discursivo. A su vez, los Conceptos discursivos se agrupan formando Estrategias. Y la unión de estas últimas es lo que constituye la Episteme [92].

A través de todas estas etapas es posible desarrollar una investigación que nos permita incluir una clasificación científica concreta, como la de las plantas de Linneo, por ejemplo, dentro de una estructura mental mucho más amplia que abarca todas las ciencias y todos los campos del saber de una sociedad dada.

Cada sistema de Saber tuvo su validez en un momento histórico concreto, no sólo en sentido social, sino también desde el punto de vista de su efectividad. La medicina, por ejemplo, sea cual sea la Episteme en la que se inscriba, siempre ha curado enfermedades. Y si bien es cierto que no ha podido curar todas en cada época, también lo es que no todas son curadas en la actualidad.

Los cambios de Episteme plantean un problema histórico muy complejo. Sólo se producen a partir de un cambio social previo, pero no sabemos concretamente cuáles son sus mecanismos, pues Foucault no se ha planteado el tema con detenimiento. El tema, por tanto, está por investigar.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con el mito?

---

92 Las diversas etapas del método se hallan expuestas con amplitud en *La Arqueología del Saber*, a la que remito.

Bastante. En primer lugar, hay que considerar que existen saberes que no son ciencia, como la astrología, la magia, pero que poseen cierta efectividad y un determinado valor dentro de ciertos límites. Y «si es verdad que toda ciencia, sea la que fuere, al ser interrogada en el nivel arqueológico y cuando se trata de desencallar el suelo de su positividad, revela siempre la configuración epistemológica del saber que la ha hecho posible, en cambio toda configuración epistemológica, aun cuando sea perfectamente asignable en su positividad, puede muy bien no ser una ciencia; pero no por este hecho se reduce a una impostura. Estas configuraciones no científicas del Saber constituyen en su figura propia, al lado de las ciencias y sobre el mismo suelo arqueológico, otras configuraciones del saber». En ellas actúan unas series de elementos que no están presentes, o al menos lo están en un grado menor en la ciencia. Y podemos suponer que estos elementos son los mitos.

Esta hipótesis no es en absoluto gratuita si tenemos en cuenta que en la magia, por ejemplo, gran cantidad de prácticas se explican por su relación con uno o varios mitos.

Así se explicaría un hecho observado por Malinowski. Según él, los trobiandeses, en el trabajo de los huertos o en la construcción de una piragua, combinan una técnica real y concreta con otra mágica. Para él existía una distinción muy clara entre estos dos campos, pero para los trobiandeses no, como él mismo indica. Ellos lo integran todo en un conjunto unitario que abarca el mito y los saberes y técnicas concretos, y constituye lo que Foucault llama Saber[93].

---

[93] Sobre la relación magia-ciencia en el cultivo de los huertos puede verse el artículo de Malinowski citado, y sobre la piragua: *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, pági-

Este campo de investigación arqueológica del Saber es hoy en día aún nuevo y en él queda aún mucho por hacer. Pero su desarrollo actual nos permite afirmar ya hoy en día que los límites entre el mito y la ciencia, aunque existen, no son tan tajantes como se había pretendido. Las fronteras entre estos dos campos son difusas. Y el mito y la Episteme, en correlación mutua, configuran en cada momento histórico la organización del saber de una sociedad, ya sea primitiva o civilizada.

El estudio de estos problemas puede, naturalmente, plantearse desde dos puntos de vista: sincrónico y diacrónico. En el primero de ellos nos encontraríamos con que dos epistemes de tipo totalmente opuesto conviven en un mismo lugar y en un momento dado, debido a una serie de razones de tipo social. Sobreviviendo las epistemes de tipo más primitivo en los escalones sociales más bajos. Y en el segundo, mito y ciencia no corresponde a dos clases o grupos sociales diferentes, sino a dos momentos sucesivos de la historia de una sociedad.

Podemos volver entonces a las posiciones de Morgan y Lévi-Strauss. El mito y la ciencia son en el fondo la misma cosa. El desarrollo de sus proporciones está determinado por el de las instituciones y la sociedad. Y explicar sus posibles transformaciones y su funcionamiento es el objeto de la historia.

Por todas estas razones, en el análisis mitológico pueden utilizarse también textos científicos griegos que en muchos casos proporcionan la clave de los mitos [94].

---

nas 117/195 (trad. de *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922, Barcelona, 1972).

[94] No hemos hecho una exposición de las posturas opuestas a la nuestra, las que señalan las diferencias existentes entre el pensamiento mítico y el racional, por haberlo hecho anteriormente al hablar de Lévi-Bruhl, y porque son mucho más conocidas a nivel general.

Quedan entonces sólo dos fronteras del mito, las que mantiene con la filosofía y la religión.

IV. Los límites del mito. Mito, filosofía y religión

Comenzaremos por exponer las relaciones entre el mito y la filosofía en primer lugar, dado el carácter mixto entre la ciencia, la ideología y la religión que posee esta materia. Sirviendo así la primera parte de este apartado de nexo con el anterior.

Como un planteamiento del problema a nivel teórico y general sería bastante pueril, y dado que la relación entre la filosofía y el mito varía mucho dentro de cada cultura, procederemos a plantear la cuestión en el marco griego, por razones de utilidad.

Dentro de la filosofía griega esta cuestión ha sido planteada por diversos autores, especialmente al hablar de la filosofía presocrática [95].

Y tras esta serie de estudios ha quedado muy claro en la actualidad que la filosofía presocrática es mucho menos racional de lo que en un principio se había creído. Pues toda ella obedece a una serie de presupuestos implícitos que ningún filósofo formula nunca, porque no posee una conciencia clara de ellos. Y constituyen lo que Cornford ha denominado la «filosofía no escrita».

---

[95] Principalmente por Francis McDonald Cornford en *From Religion to philosophy. A study in the Origins of Western Speculation* (Harper Torchbooks, New York, 1957, reprint de 1912); *La Filosofía no escrita* (trad. *The Unwritten Philosophy*, Cambridge, 1967; Barcelona, 1974). Y varios artículos, como *Mistery Religions and Presocratic Philosophy*, CAH, IV, 1964.

Y también por Werner Jaeger en *La Teología de los primeros filósofos* (trad. *The Theology of the firsts Philosophers*, México, 1952).

Esos supuestos son fundamentalmente de tipo religioso, al igual que el carácter, e incluso el lenguaje, de muchos pensadores presocráticos. Y si muchos de éstos no llegaron a constituir ningún movimiento religioso importante fue únicamente debido a la poca repercusión social que tuvieron sus doctrinas.

«La Historia de la Filosofía racional y civilizada repite la historia de las representaciones religiosas tradicionales», dirá Cornford [96]. Y «los modos de pensamiento que alcanzan una definición clara y una exposición explícita en la filosofía estaban ya contenidos implícitamente en las intuiciones no racionales de la mitología» [97].

Algunos caracteres que demuestran que la filosofía no se libró de la mitología, sino que es un pensamiento muy similar a ella son: I) «Que el filósofo primitivo expresa su convicción de que el orden de la naturaleza es un orden moral» [98], que tiene además un carácter departamental. Y «encontramos una ordenación departamental del mundo establecida en la representación religiosa, mucho tiempo antes de que sea indicada por la filosofía» [99].

E igualmente, «la materia del mundo, la *physis* dividida en sus provincias (los elementos), es también, como veremos, una concepción de origen mítico» [100]. Tenemos por lo tanto que «un examen de las cosmogonías precientíficas mostrará que en estas teorías enormemente generales y abstractas podemos encontrar las huellas de un origen social muy primitivo» [101].

Hay entonces en la filosofía presocrática una se-

---

[96] *From Religion to Philosophy*, pág. 258.
[97] Ibídem, pág. V.
[98] *From Religion to Philosophy*, pág. 6.
[99] Ibídem, pág. 19.
[100] Ibídem, pág. 42.
[101] Ibídem, pág. 65.

rie de conceptos religiosos que tienen un origen muy antiguo. Y, como los mitos, cumplen la misión de dar coherencia social al grupo.

Así, «la naturaleza o esencia es la función social: la *Physis* es el *nomos*; y ambas palabras denotan la fuerza activa, socialmente organizada, expresada por un grupo, es decir, la *moira*» [102]. «Encontramos a un grupo social (moira) definido por sus funciones colectivas (nomoi), que constituyen su naturaleza (physis), considerada como una fuerza vital propia del grupo» [103].

Los presocráticos tratan de manejar estos términos de un modo abstracto e impersonal, pero inconscientemente utilizan en su pensamiento funciones de tipo religioso que tienen como último fin expresar, en algún modo, la cohesión del grupo social.

El interés de los presocráticos por la Naturaleza no significó, por otra parte, que ellos abandonasen el pensamiento religioso, pues «la "Naturaleza" de la que nos hablan los primeros filósofos con un descarado dogmatismo es, en primer lugar, una entidad metafísica; y no solamente un elemento natural, sino también un elemento dotado de una vida y unos poderes sobrenaturales. Una substancia que es también Alma y Dios» [104].

El pensamiento filosófico presocrático es, pues, un pensamiento de tipo religioso. Y, por lo tanto, puede ser analizado al mismo nivel que el mito, y con los mismos métodos y resultados. Las diferencias que existen entre ambos son únicamente de grado, pero no de naturaleza. Y por lo tanto el uso de textos filosóficos, como el de textos científicos, esta-

---

102 Ibídem, pág. 75.
103 Ibídem, pág. 87.
104 Ibídem, pág. 123.

rá plenamente justificado dentro de nuestra labor de análisis de los mitos.

Hemos tratado el problema de la filosofía poniéndola en relación a la vez con el mito y la religión. Ello se encuentra justificado porque, como vamos a ver a continuación, la religión y el mito poseen una gran serie de caracteres en común, que las hacen susceptibles de ser analizadas con el mismo método.

Al tratar el problema de sus relaciones debemos en realidad, más que estudiar la relación entre el mito y la religión, plantearnos cuál es la relación existente entre el mito y la historia de la religión. Porque, en primer lugar, la Historia de la Religión es su planteamiento científico. Y en segundo lugar, porque solamente existen religiones históricas concretas. De las que únicamente nos va a interesar la griega.

Vamos a partir del pensamiento de un autor que ha alcanzado una gran difusión y que sitúa su labor dentro del campo histórico-religioso: Mircea Eliade.

Su método puede muy bien observarse en su obra más sintética[105].

En ella el procedimiento que sigue consiste en ir examinando por sectores: vida vegetal, animal; cielo, tierra, lo que llama hierofanías o cratofanías, mediante un procedimiento de tipo fenomenológico, que no es original ni exclusivo de él.

Estas hierofanías son unos contenidos de tipo mental y psicológico que pueden ser captados mediante una vivencia, que por sí misma sirve como explicación, ya que posee un valor cognoscitivo.

Este método deriva, como es fácilmente observable, de una filosofía de tipo vitalista o existencialista, y se caracteriza por su fuerte sentido antihistórico.

---

105 Su *Tratado de Historia de las Religiones*, I y II (trad. de *Traité d'Histoire des Religions*, París, 1964; Madrid, 1974).

En tanto que afirma que un chino, un europeo, un hombre del paleolítico y un griego arcaico, por ejemplo, pueden tener una misma vivencia religiosa. Parcialmente este método es similar al de Jung, cuando se le entiende mal y se le aísla de la historia. Sobre todo en los momentos en los que trata de homologar sueño, alucinación, mito y arte. Y en un sentido similar al de Eliade ha sido desarrollado por Gerard van der Leuw y sus discípulos [106].

Van der Leuw actúa con un procedimiento similar al de Eliade, comparando vivencias fenoménico-religiosas como las de pureza, poder, paternidad, en culturas, épocas y lugares diferentes. Parte igualmente de su universalidad y olvida prácticamente los sentidos social e histórico de la religión.

Estos dos autores y sus discípulos toman el comparatismo de la gran escuela comparatista inglesa, cuyo más destacado miembro fue James George Frazer [107], pero le dan un sentido nuevo al sustituir el positivismo en que ésta se basaba por otra filosofía del estilo citado, que actúa en sus obras en sentido epistemológico.

A pesar de los valores que poseen las obras de Eliade y Van der Leuw, hay que destacar en ellas su carácter antihistórico y, por lo tanto, en gran parte anticientífico. Pues lo que ambos autores pretenden con sus fenomenologías es crear una ciencia supraempírica de la religión que comprenda los fenómenos religiosos desde una perspectiva superior a la meramente histórica, con lo cual abandonan la perspectiva científica para sustituirla por otra de carácter subjetivo y prácticamente metafísico.

---

[106] Para una exposición conjunta de su método puede verse su *Fenomenología de la Religión* (trad. de *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, 1933, México, 1964).

[107] Una síntesis de su obra lo constituye *La Rama Dorada* (trad. de la edición resumida por el autor de *The Golden Bought*, New York, 1922, México, 1951).

Surge entonces, con el examen de esta postura, el siguiente problema. ¿Es posible comprender las vivencias humanas que puedan tener lugar en diferentes épocas y culturas de un modo directo y sin recurrir para nada a la historia? O bien acudiendo a ella, pero negándole la capacidad explicativa. A mi modo de ver, *no*.

Esta opinión negativa ha sido implícita y explícitamente formulada por una serie de autores pertenecientes a diversas tendencias científicas. Cronológicamente, y por su importancia, ocupa el primer lugar Marcel Mauss. Para él, las vivencias no son comprensibles más que dentro de una determinada estructura, a la que debemos descubrir mediante el análisis. Y nunca son comparables de forma directa, tal y como hace Eliade. Sino en otro nivel posterior. Con lo cual la vivencia, si queremos plantearla al nivel anterior, quedaría o prácticamente eliminada o bien tan reducida que ya no sería explicativa. Pues dentro de diferentes contextos culturales lo único que permanece constante es la relación entre el hombre y la cultura, con sus variaciones, como ya ha indicado G. Devereux.

Las vivencias, entonces, en cuanto a contenido no explican nada, puesto que sus contenidos los constituye la cultura del hombre que las posee. Y si bien formalmente se podría afirmar que la relación del hombre con su cultura es universalmente expresada en una vivencia, desde el punto de vista formal, únicamente, común, ello equivale a afirmar que dicha vivencia sería inexistente, puesto que la forma sin contenidos no existe.

M. Mauss formuló esta teoría a través de una serie de artículos en los que se esforzó por buscar el origen social de las principales categorías mentales, cuya conclusión podíamos describir brevemente con unas palabras suyas: «Las primeras categorías lógi-

cas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido las clases de los hombres en los que se integraban dichas cosas... La Sociedad es un todo, o más bien el todo único al que todo está referido»[108].

En la historia de las religiones, entonces, como en la Historia General, intervienen dos componentes con respecto a nuestra época. Por una parte la semejanza y por otra la diferencia. La primera deriva de la naturaleza humana común y la segunda de la cultura específica, aunque tampoco conviene establecer distinciones muy radicales. Por la primera de ellas todas las vivencias son similares en tanto que son humanas, y por la segunda radicalmente distintas, en cuanto que pertenecen a culturas diferentes. Y como el individuo aislado, separado de toda cultura o grupo social, no existe, si queremos comprender alguna vivencia es necesario recurrir al estudio de la sociedad, la cultura y la historia, y no realizar experiencias de tipo fenomenológico.

Todo esto implica, naturalmente, una desvalorización de la actividad del sujeto, para los que suponen que existe en un sentido tan amplio; pero en realidad está muy claro que, dejando a un lado las filosofías, sólo se trata de valorarla en sus propios términos.

Dentro de la teoría de Eliade, y como consecuencia de su método, el mito es considerado como una forma inferior de vivencia religiosa. Como tal estaría, dice Eliade, dotado de una serie de limitaciones que lo llevarían a desembocar en la religión.

La superioridad de la religión sobre el mito es la misma que la que puede poseer un pueblo «civilizado» sobre uno «primitivo», dentro de la teoría del mito de Eliade.

---

108 *Obras*, II. *Institución y Culto*, págs. 69/70.

Si examinamos a fondo esa teoría podremos observar que en buena parte deriva de los prejuicios del método. Pues como ni Eliade ni nadie puede comprender un mito perteneciente a una cultura primitiva muy alejada a la suya propia, entonces se recurre a situarlo en un terreno diferente al de nuestro pensamiento y a excluirlo de la religión.

Si dejamos a un lado los apriorismos y falsos métodos y partimos directamente del estudio de la sociedad y de la historia, tendremos como primera aproximación e hipótesis que no existe una diferencia de naturaleza tajante entre el mito y la religión.

Así lo indica también otro historiador de las religiones, comparatista, pero no fenomenólogo, sino positivista, E. O. James. Para él, «la historia de las religiones a través de todas las edades deja ver con suficiente claridad que en cualquier etapa de la sociedad la religión tiene un cometido cultural consistente en aportar la fuerza espiritual indispensable para la cohesión del edificio social» [109].

Es decir, que posee la misma función que el mito. Ahora bien, un mito es una narración que cumple una función social muy concreta a través de un manejo del lenguaje y los signos. Pero la religión, históricamente considerada, posee, además de todo esto una serie de elementos que la configuran de un modo más complejo.

Dentro de ella, por ejemplo, siempre existe un ritual, un sistema cultual que puede dar origen a un cuerpo sacerdotal y un sistema de oración. Y, además de esto, lleva también implícita una ética que obliga a sus seguidores a realizar una determinada

---

[109] *Introducción a la Historia comparada de las Religiones*, pág. 345 (trad. de *Comparative Religion*, Londres, 1969; Madrid, 1973).

conducta; y también una serie de posturas políticas y de relación con la sociedad a la que pertenece.

Pero primariamente una religión está constituida por una serie de creencias o dogmas. Estos, para Van der Leuw y Eliade, poseerían un nivel mental mucho más alto que el del mito y constituirían una forma de pensar válida en tanto que es humana y universal. Tampoco lo es, en su opinión, el mito; pero éste carece, también dentro de su teoría, de la universalidad de la vivencia religiosa.

Los pensamientos religioso y mítico no coinciden plenamente, aun cuando poseen caracteres comunes. Pero ello no indica que las categorías que dan su especificidad al pensamiento religioso lo configuren como superior al mítico.

¿Cuáles son entonces esas categorías propias del pensamiento religioso? Naturalmente, esta pregunta no se puede contestar en abstracto, pues existe un gran margen de variabilidad según sea la religión de que se trate. Es evidente, por ejemplo, que el luteranismo se mueve a nivel mental diferente que el politeísmo griego. Pero, a nivel general, podemos afirmar que se considera religioso a un pensamiento social no racional cuando abandona algunas de las categorías del pensamiento mítico.

Por ejemplo, se considera que una diosa como Hera tiene una cierta relación con la vaca, y que incluso en un principio pudo ser algo así como una diosa-vaca. Si Hera fuese simplemente una vaca que actúa de forma especial, y lo mismo ocurriese con los demás dioses del Olimpo, entonces se comenzaría a dudar de si la religión griega era una verdadera religión o simplemente la mitología de un pueblo primitivo. Pero como, por el contrario, Hera es, tras esa forma de Vaca, la esposa y hermana de Zeus y actúa siguiendo unas pautas de conducta humanas, siente celos..., entonces, dado no sólo esto, sino también

que todos los dioses forman una sociedad ordenada bajo la égida de Zeus, se comenzó a considerarlos como los componentes de un panteón al que se califica de religioso, porque los griegos suponían que estaban dotados de ciertos caracteres de sacralidad y santidad, y establecían un alejamiento y una distinción de categorías entre el hombre y el dios. Por esta razón se formuló toda la teología en principios que si bien no eran del todo abstractos, sí en su mayor parte.

Por consiguiente, para muchos de los que así piensan, una condición para que un pensamiento de este tipo sea religioso es, en primer lugar, que los dioses sean antropomorfos —si no totalmente, sí por lo menos parcialmente— y, mejor que esto, que ni siquiera sean hombres, sino principios totalmente abstractos, como el ser supremo, la bondad infinita, la maldad.

Pero, como hemos visto al hablar de la filosofía y el mito, la sustitución de un elemento mítico por otro abstracto no cambia para nada la situación. Y, por tanto, podemos afirmar que la diferencia existente entre mito y religión es fundamentalmente de carácter social. Mito y religión cumple una misma función social, pero en sociedades de diferente tipo.

Y desde este punto de vista formal existe entre ellos también una diferencia de grado, pero no de naturaleza, en lo que al plano estrictamente mental se refiere.

Si nos centramos en el ritual, veremos que de él no hay prácticamente nada que decir en este sentido. Un rito «primitivo» y un rito «civilizado» son lo mismo: actos simbólicos aceptados y establecidos por la sociedad, realizados de acuerdo con unas reglas. En todos los casos están en relación y condicionados por unas determinadas creencias, sean míticas o no. Y por ello la distinción entre ritos reli-

giosos y míticos carece de sentido. A menos que pretendamos afirmar que cuanto más primitivo es un rito más salvaje es o algo similar. Tenemos entonces que el rito, sea cual fuere su tipo, puede ser analizado con un método único.

Sus relaciones con el mito son muy complejas, como ya hemos indicado. Y no vamos a entrar, por tanto, en su desarrollo.

En lo que al tercero de los puntos se refiere, la relación religión-ética, estamos en la misma situación que en el caso anterior. Una ética derivada de un código religioso y otra derivada de uno mítico son igualmente válidas en tanto que sirven a las necesidades de los grupos que las crean. Plantearse entonces cuál puede ser mejor o peor constituye sencillamente un sinsentido. Y lo mismo se puede decir en cuanto a las posturas políticas instrumentadas por la religión y por el mito.

Igualmente, el hecho de que una ideología sea mítica o religiosa no configura plegarias, instrumentos de culto u organizaciones cultuales esencialmente diferentes, sino que la única diferencia existente, también en este caso, es simplemente de matiz.

En conclusión podemos afirmar que el mito y la religión poseen la misma naturaleza, cumplen la misma función social y pueden ser analizados con un mismo método, sobre todo desde un punto de vista estructural, tal y como hace Georges Dumézil en el caso indoeuropeo, quien no se preocupa en determinar si el contenido de un texto es de naturaleza mitológica, religiosa o histórica, sino únicamente en desentrañar las concepciones ideológicas y sociales que los textos llevan implícitas.

Así, pues, «la religión, históricamente considerada, es una forma de la civilización, y por ello es incomprensible si no se la inserta en el cuadro general de la civilización a la que pertenece y se la contempla

en sus lazos orgánicos con esas otras formas que son la poesía, el arte, el mito, la filosofía y la estructura económica, social y política» [110].

Si entonces tenemos que la religión y el mito corresponden a dos tipos de estructura social diferente, pero pueden ser analizados por un mismo método, el estructural, en nuestro caso, que debe utilizarse porque posee «economía de la explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de preveer los desarrollos posteriores a partir de los datos actuales» [111].

Algo similar a ello es lo que ha realizado Georges Dumézil, puesto que tras analizar la ideología indoeuropea, término más exacto que el de religión o mitología, y observar que posee una estructura tripartita, pasa a deducir que esta sociedad debió estar articulada en tres grupos funcionales.

Si bien en un principio afirmaba esto con plena seguridad y mucho optimismo, últimamente, aun sin negarlo, está comenzando a dudar un poco de ello cuando afirma que «por el contrario, se me ha vuelto evidente que esta correspondencia no es automática y que no es legítimo pasar de la ideología a la práctica o de una filosofía a una organización social» [112].

Grote había negado que del mito se pudiesen deducir hechos, y también hemos dicho de él que no es posible deducir la existencia de instituciones. Dumézil pone en duda ya que puedan deducir ni siquiera estructuras, y por ello será necesario realizar un planteamiento científico de esta cuestión de un modo inmediato, pues de ella depende la posibilidad de

---

[110] Raffaele Petazzoni: *La Religion dans la Gréce Antique. Des origines a Alexandre le Grand* (Payot, París, 1953), página 17.

[111] C. Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, pág. 191.

[112] Georges Dumézil: *Mythe et Epopée III. Histoires Romaines* (Gallimard, París, 1973), pág. 338.

realización de este trabajo. Este será el objeto de nuestro próximo capítulo, donde plantearemos el problema a nivel general. Pero antes de comenzar con su desarrollo es conveniente indicar cuál es la relación existente entre el mito y la ideología.

Este problema ha sido tratado por Maurice Godelier en el libro citado, en el que pretende elaborar una teoría científica de la ideología.

Usa el término en el sentido que le dio Marx y pretende completar lo que Marx había dejado apenas esbozado en este terreno.

Ahora bien, si excluimos la afirmación de carácter general según la cual la ideología está constituida por un conjunto de representaciones mentales que tienen como finalidad el mantener la estructura social de una comunidad dada, en todos sus niveles, económico, de clases, político, religioso, nos encontramos con que Godelier no añade ninguna formulación más de interés.

Su construcción es de carácter teórico. Y como su autor no se centra en el estudio de ningún caso concreto, termina por abandonar la construcción de una teoría científica de la ideología y por pasar a elaborar una teoría del conocimiento de carácter filosófico y, por tanto, de poca utilidad.

Así, lamentablemente, este planteamiento suyo ha dado muchos menos resultados de los que en un principio prometía. Pues si bien es cierto que «para descubrir esa lógica profunda de las sociedades y de la historia hay que ir más allá del análisis de las "formas" de las relaciones sociales y del pensamiento y tratar de descubrir los efectos recíprocos de las "estructuras" y su jerarquía y articulación propias sobre la base de modos de producción determinados» [113], también lo es que en concreto Godelier ape-

[113] *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas,* pág. 243.

nas nos dice nada acerca de esos mecanismos de relación porque opera en gran parte de forma apriorística.

El análisis del concepto de ideología, dado el desarrollo actual del mismo, no nos proporciona ningún elemento nuevo de interés. Y por ello, dejando establecido que tras el análisis de los diferentes métodos escogemos el estructural, porque aúna a todos los anteriores y da mayor cantidad de resultados positivos en los análisis del mito, y que los límites entre el cuento, el mito, y éste y la religión, la filosofía y la ciencia no son rígidos, sino que todos estos campos son complementarios entre sí y pueden ser analizados utilizando un mismo método, que naturalmente tendrá unos caracteres específicos en cada caso particular, pasaremos a examinar el problema que habíamos planteado. ¿Hasta qué punto es útil el mito para el estudio de la sociedad primitiva?

2. La sociedad primitiva y el mito como fuente para su estudio

Hasta ahora hemos establecido que el mito no es arbitrario, sino que posee su propia lógica, y que ésta no se construye nunca cobre el vacío, sino que, partiendo de una serie de elementos tomados de la sociedad que lo crea y del entorno natural que rodea a ésta, elabora una estructura significativa de carácter ideológico que tiene como finalidad el mantenimiento de la cohesión social del grupo humano que lo creó.

Hemos recorrido entonces un primer camino de la sociedad al mito, pues aunque lo que hemos examinado es el mito, claramente establecimos que toma sus elementos de la realidad social y, por lo tanto, que la dirección predominante es sociedad mito. Deberemos pasar entonces del mito a la sociedad.

Aparentemente ya lo hemos hecho en el capítulo anterior, al demostrar la vinculación existente entre el mito y la sociedad; sin embargo, si examinamos la cuestión más profundamente nos daremos cuenta de que en el caso anterior lo que en definitiva hemos mostrado es que para analizar científicamente el mito hay que tener en cuenta, entre otras cosas, su función social, y que sólo es comprensible partiendo de la sociedad que lo crea.

Por el contrario, lo que se tratará de ver ahora

es si existen la posibilidad y el método científico adecuados para deducir algunos elementos o estructuras sociales partiendo de un conjunto de mitos previo y científicamente analizado.

Naturalmente, la cuestión podría plantearse como un círculo vicioso, pues ya hemos dicho que para analizar el mito hay que tener en cuenta a la sociedad, y ahora, en cambio, el problema que proponemos es el de deducir esta sociedad partiendo del análisis del mito.

Tal círculo efectivamente existiría si partiésemos de un método como el de Malinowski, en el cual el mito por sí mismo no es nada y sólo se puede comprender y examinar directamente sobre el terreno, viviendo dentro de la sociedad a la que corresponde. Pero el problema desaparece dentro de un método como el de C. Lévi-Strauss, en el que, aunque se reconoce la función social del mito, se establece también una forma en la que los mitos pueden ser analizados aisladamente sin contradicción.

Mediante su análisis autónomo se obtienen una serie de estructuras mentales que vienen a constituir en definitiva la ideología de la sociedad que los crea. Si ésta nos es ya conocida, independientemente, el estudio de los mitos solamente nos aclarará el funcionamiento de la ideología dentro de esa sociedad. Pero si, por el contrario, nos es desconocida, ¿será posible deducir alguno de sus caracteres a partir únicamente del mito?

La solución al problema nos la dará la antropología social.

En realidad, el problema y su planteamiento tienen ya una larga historia. Y uno de sus primeros jalones fue también establecido por Grote cuando, a partir de un conjunto de mitos y leyendas, se propuso conocer una época histórica de la que no poseía ningún dato de otro tipo.

Pero la cuestión era en la época de Grote mucho más sencilla que en la actualidad, porque en ella la etnografía científica no tenía apenas desarrollo y, por ello, era muy fácil saltar del mito a la sociedad con la ayuda de alguna comparación aislada. A pesar de ello, Grote obtuvo algunos resultados positivos acerca de la sociedad homérica, como ya indicamos.

En nuestro caso la cuestión se va a plantear de una forma más compleja, debido al mayor rigor metodológico existente en la actualidad, por una parte, y a que el escalón temporal que debemos cruzar es algo más amplio, por la otra.

Un planteamiento similar al que estamos realizando lo ha llevado a cabo hace algunos años E. A. S. Butterworth[1].

A pesar de que en esta obra encontramos una serie de aportaciones interesantes, en ella se parte de un planteamiento de base que se debe evitar.

En primer lugar, el autor trata de deducir algunos *rasgos* aislados de ese mundo que él llama Pre-Olímpico y que se habrían conservado como fosilizados dentro del conjunto de los mitos y la literatura griega; y en segundo lugar, los sitúa en una época de la que sólo precisa, de modo aproximado, su terminación, con la introducción del Panteón Olímpico, pero no su comienzo, ni el equivalente arqueológico aproximado que podría corresponderle.

Además, aunque el autor recurre a las comparaciones etnográficas, su método adolece de una serie de vicios de base. Primero pretende deducir únicamente *rasgos* aislados, lo que se presta, como es sabido, a obtener gran cantidad de conclusiones falsas, pues partiendo de una institución conocida en algún pueblo estudiado por los etnógrafos es bastante fácil

---

[1] En *Some traces of the pre-Olympian World in Greek Literature and myth*, Berlín, 1966.

deducir su existencia en la época que nos interesa [2]. Sobre todo si es casi desconocida, como en este caso.

Por otra parte, no es aceptable la afirmación de que una mitología conserve estratificados y disecados a través de los tiempos rasgos aislados de la sociedad que la creó. Tanto porque lo lógico sería que lo conservado fuesen *estructuras* como porque, según ya hemos dicho y se ha repetido por diversos autores hasta la saciedad, el mito es algo vivo y en proceso constante de remodelación. Por lo que cambia constantemente el sentido de los elementos que maneja, hasta el punto de que Jean-Pierre Vernant ha llegado a afirmar que «ningún mito por sí mismo diría, ni podría decir, nada acerca de ninguno de los órdenes de la realidad» [3].

Evidentemente, esta afirmación es quizá un poco exagerada; no obstante, nos sirve para indicar que, en todo caso, el salto del mito a la realidad social es muy peligroso y debe hacerse con sumo cuidado.

Dejando a un lado estos problemas y la imprecisión del concepto de Mundo Preolímpico que utiliza Butterworth, por lo demás su obra posee un gran valor como muestra por ser bastante actual, y es por ello un buen punto de partida para replantear el problema sobre nuevas bases, una vez que hemos visto que las que maneja este autor no son demasiado seguras.

Butterworth recurre a la comparación etnográfica. Pero dentro de la ciencia antropológica se sitúa en el terreno propio de la escuela comparatista pre-

---

[2] Tomando algunos elementos, que nunca serán muy completos, ya que al desaparecer la institución irían perdiendo su sentido, es muy fácil reconstruir su primitiva existencia. Pero en la reconstrucción predomina la hipótesis absolutamente, por lo que con facilidad se cae en lo arbitrario.

[3] *Mythe et Societé en Gréce Ancienne*, pág. 245.

funcionalista inglesa, cuyo más destacado componente fue Frazer. Y si bien es cierto que un miembro de esta escuela aceptaría sus conclusiones históricas, también lo es que sus afirmaciones serían criticadas por la mayor parte de los etnógrafos actuales.

E igualmente son criticables sus conclusiones desde el punto de vista histórico. Así, por ejemplo, con respecto a los recuerdos de «matriarcados» y «avunculados» en la literatura griega, ha afirmado M. I. Finley, refiriéndose a dos casos clave, dentro de la construcción de esta teoría, que «parece ser un argumento frágil el de que el recuerdo reprimido de un antiguo matriarcado se refleje en algunos versículos. Ni Areté ni Penélope responden a los requerimientos genealógicos del matriarcado: Areté era hija del hermano mayor de Alcinoo; Penélope y Odiseo no tenían ningún parentesco de sangre» [4].

De todo ello se pueden extraer dos conclusiones preliminares: por una parte, deberemos siempre procurar que nuestros resultados sean siempre acordes con la realidad histórica unánimemente reconocida, y por otra, deberemos partir de métodos etnográficos vigentes en la actualidad. Porque, en definitiva, sólo ellos nos van a permitir conciliar la etnografía con la historia.

Por ello deberemos plantear la cuestión desde el punto de vista de la Antropología Social [5]. Siguiéndola podremos enfocar el problema según diversos

---

[4] *El Mundo de Odiseo*, pág. 99 (trad. de *The World of Odyseus*, New York, 1954; México, 1961).

[5] Tomaremos a esta ciencia en su fase de desarrollo actual. Pero como éste es enorme, no hemos podido manejar más que una parte muy pequeña de la bibliografía existente. En su selección hemos tenido naturalmente en cuenta la utilidad de los planteamientos antropológicos que pueden servir para fijar las bases de este trabajo, que por su naturaleza es eminentemente histórico, y en modo alguno antropológico.

criterios. Y por ello es necesario establecer primeramente qué es lo que exactamente queremos saber.

No se trata, por supuesto, de saber si del mito podría deducirse *algo* de la sociedad que lo creó, sino *lo que* y *cómo*.

No se tratará entonces de *clasificar*, conforme a unos principios o reglas que, una vez deducidos, deberemos encajar en un marco histórico que nos resulta previamente conocido.

La cuestión puede plantearse desde diferentes puntos de vista en cuanto que una sociedad se articula a muchos niveles: político, económico, social; que a su vez se pueden dividir en subniveles. Dentro de la sociedad, por ejemplo, es necesario distinguir diversos tipos de organización, según el parentesco, el territorio, los grupos de edad, los grupos funcionales, el sexo. Modelos de organización que, a su vez, se interrelacionan entre sí.

Todos los niveles de organización de un grupo no se colocan en departamentos estancos, sino que se relacionan entre sí. Pero ¿se articulan siguiendo los mismos principios?

Esta pregunta debe plantearse con detenimiento, pues de ella va a depender en gran parte la solución de todo el problema. Ya hemos indicado que de lo que se trata no es de *clasificar* a la sociedad objeto de nuestro estudio. Ello se debe a que, como ha afirmado Edmund Ronald Leach, «un interés excesivo en la clasificación del material etnográfico sirve más para oscurecer que para iluminar nuestra percepción sobre la realidad social» [6].

Lo que tendremos que hacer entonces es estudiar, como ya hemos dicho, los principios según los que se estructura la realidad social, determinando si son los mismos en sus diferentes niveles.

---

[6] *Replanteamiento de la Antropología*, pág. 48 (trad. de *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961; Barcelona, 1971).

El primer nivel de articulación de una sociedad viene determinado por el medio físico que la rodea. «Pero el mayor y más obvio efecto del ambiente sobre un pueblo primitivo ocurre, por supuesto, sobre su economía —sobre el modo de ganar su subsistencia—, y es mediante la economía que el ambiente ejerce mayor influencia sobre las relaciones sociales» [7].

Partiendo entonces de un *habitat* dado que determina un tipo especial de economía, deberemos ver de acuerdo con qué principios se articula la sociedad a sus diferentes niveles. En nuestro caso, estos dos primeros factores, *habitat* y economía, nos serán aproximadamente conocidos a través de la arqueología y la historia.

Para comenzar con este planteamiento es conveniente derrumbar algunas barreras, como las que separan las estructuras de parentesco de las estructuras políticas, pareja estructural a la que durante mucho tiempo se quiso oponer negando la existencia de hechos políticos en las sociedades primitivas por vincular a éstos a la aparición del Estado.

En este sentido es conveniente recordar que, como ya ha indicado Georges Balandier, «el poder político es inherente a toda sociedad: provoca el respeto de las reglas que la fundan, la defiende contra sus propias imperfecciones, limita, en su seno, los efectos de la competición entre los individuos y entre los grupos». «Los rituales, las ceremonias o los procedimientos que aseguran la renovación periódica u ocasional de la sociedad son, al igual que los soberanos y su "burocracia", los instrumentos de una acción política así entendida» [8].

---

[7] *Antropología Social,* pág. 73 (trad. de *Godfrey Lienhardt: Social Anthropology,* Oxford, 1964; México, 1966).

[8] *Antropología Política,* pág. 44 (trad. de *Anthropologie Politique,* París, 1967; Barcelona, 1969).

Balandier no es un excéntrico y en esta obra, como es de suponer por su título, recoge las opiniones de diferentes autores que han tratado el tema. En todos ellos se puede observar que es hoy en día un hecho unánimemente aceptado el que existe una relación muy íntima entre las estructuras políticas y las de parentesco. E incluso, por ejemplo, en el caso concreto de Balandier y en el de Leach —uno de los creadores de la antropología política—, que el parentesco, las estructuras políticas, el mito y el ritual forman un sistema único que puede ser analizado mediante un método que abarque a todos estos sectores.

En este sentido Godfrey Lienhardt dirá que «las tribus y sus secciones, entonces, son *comunidades políticas* compuestas por grupos de pueblos de diferentes líneas de antepasados, que ocupan un territorio común. Los clanes y sus linajes son grupos de pueblos que afirman tener antepasados comunes y cuyos miembros individuales a menudo están ampliamente dispersos en un territorio» [9]. Pero «el parentesco no es solamente un principio cardinal de las relaciones primitivas en su aspecto legal, político y económico; ayuda a determinar juicios de moralidad y, todavía, a un nivel más profundo, se relaciona íntimamente con las creencias religiosas» [10].

Para Lienhardt, entonces, existen también las relaciones que antes habíamos indicado, y la sociedad forma, en su opinión, un todo único que se articula de acuerdo con unos principios estructurales simples y deducibles. Aunque para él «ningún fenómeno social puede ser estudiado adecuadamente tan sólo en el lenguaje y las categorías de pensamiento en las cuales se los representan los pueblos entre los cuales

---

[9] *Antropología Social,* pág. 98.
[10] *Antropología Social,* pág. 181.

se localiza»[11], creemos que, con todo, tal tipo de trabajo sería compatible con su sistema, pues esta crítica va dirigida sobre todo contra aquellos métodos y autores que pretendieron estudiar los sistemas de parentesco partiendo exclusivamente del vocabulario del mismo, como, por ejemplo, L. H. Morgan. Pero no contempla en absoluto, dado el contexto al que pertenece, la posibilidad que estamos planteando.

Las relaciones parentesco-política no sólo son muy estrechas para E. R. Leach, sino que, en su opinión, «si se considera un esquema de parentesco sin referencia a sus implicaciones políticas, demográficas o económicas, se piensa en términos de un sistema lógicamente cerrado, y si es cerrado no puede funcionar»[12].

Leach utiliza el método estructural para analizar todos estos niveles. Y por ello es interesante centrarse en su obra en cuanto que sirve para indicarnos nuestras limitaciones, dada la semejanza de los métodos, acerca de lo que podremos llegar a saber de la sociedad que pretendemos estudiar. Y también para demostrarnos que más que *instituciones concretas*, que es lo que hasta ahora se ha pretendido deducir, lo que debemos buscar con *principios estructurales* que sirvan para explicarnos la constitución, en sus diferentes niveles, de una sociedad dada.

Leach compara diferentes estructuras concretas de parentescos para deducir unos principios generales que las expliquen o unas estructuras elementales, que la abarquen, al igual que C. Lévi-Strauss. Y estas comparaciones son interesantes porque nos muestran los principios básicos de un sistema de parentesco, que es lo único que podemos aspirar a conocer en nuestro caso concreto.

---

[11] Ibídem, pág. 197.
[12] *Replanteamiento de la Antropología*, pág. 137.

Para darnos una idea de cómo se puede realizar un estudio de este tipo destacaremos algunos de los principios de Leach. Para él, «las comparaciones basadas en la sola dimensión del parentesco son susceptibles de producir notables descarríos» [13]. Y es necesario partir de la totalidad del sistema social en sus diferentes aspectos: político, económico, religioso, por lo tanto. Pero, además de ello, dentro del caso concreto de los sistemas de parentesco, no debemos comparar ni manejar cotas o estructuras de parentesco concretas, sino solamente principios estructurales. Es decir, que «lo que podemos comparar provechosamente no son las *p* y las *q* particulares (consideradas como instituciones concretas), sino la razón de *p* con respecto a *q* en tanto que función matemática. En un lenguaje no métrico: debemos considerar las relaciones que ligan a los niños con sus padres entre sí como un "sistema de vecindad", como un espacio topológico» [14].

Lo que quiere decir que, para Leach, no debemos buscar matriarcados ni patriarcados, sino considerar las relaciones entre los diferentes elementos de un sistema de parentesco determinado y ver según qué estructura se organiza.

En cuanto a la relación entre parentesco, política y mito, Leach, cuya opinión es similar a la de Lienhardt, comparando unos pueblos concretos deduce la siguiente relación entre magia, poder sacral y estructura del parentesco. (Naturalmente, el terreno de la magia es similar al del mito y el ejemplo, por tanto, es válido.) «La *influencia mística incontrolada* denota una relación de alianza; la *agresión sobrenatural controlada* indica una relación de autoridad potencial del agresor sobre el agredido o viceversa.

---

[13] *Replanteamiento de la Antropología*, pág. 157.

[14] Ibídem, pág. 48. Leach designa por *q* a la descendencia paterna y por *p* a la materna.

Cuando el presunto origen de la *agresión sobrenatural controlada* es, al mismo tiempo, el de la *influencia mística incontrolada,* este origen común está en una posición de autoridad política con respecto a EGO» [15].

Una cuestión a primera vista marginal, por lo que Lenhardt expresó una negativa al estudio de los sistemas sociales a partir del vocabulario o del pensamiento, es la de la relación entre el sistema de parentesco y su terminología.

Acerca de ella conviene dar alguna indicación, por la semejanza que posee con el problema que estamos tratando.

La cuestión es muy compleja y ha preocupado mucho a los antropólogos, debido a las desmedidas especulaciones a las que había llegado Morgan usando este sistema. Y puede decirse que no hay obra que estudie a fondo los sistemas de parentesco que no haga referencia a ella [16].

Hoy en día ya nadie reconoce que partiendo únicamente de la terminología pueda llegarse a conocer el funcionamiento real de un sistema de parentesco. Esto afirma Leach en su estudio, y también Robin Fox. Para este último, «el sistema terminológico despliega las categorías entre las que el hablante divide a los individuos con los que mantiene contacto social; en este sentido, existe una relación funcional entre la utilización de un término y el comportamiento adoptado hacia un individuo determinado. Pero la relación es tenue» [17].

---

[15] *Replanteamiento de la Antropología,* pág. 47. La vinculación está clara y una explicación del caso concreto caería fuera de lugar. Para ella remito a esta obra.

[16] Leach, por ejemplo, le dedica un capítulo, centrándose en la terminología del parentesco Jinghpaw.

[17] *Sistemas de parentesco y matrimonio,* págs. 82/83 (trad. de *Kingship and Marriage. An Anthropological Perspective,* Hardmondsworth, 1967; Madrid, 1972).

La terminología del parentesco unas veces refleja, pero otras refracta el sistema real. Pero el mito, por el contrario, no es estrictamente comparable con el lenguaje. Y por ello, y dado que el mito es producto de la misma estructura que el parentesco, la sociedad y lo político, un análisis como el que nos proponemos es posible.

Las estrechas vinculaciones entre estos campos han sido también señaladas por Balandier. Para él, «el poder y el "parentesco" tienen una relación dialéctica que explica el fracaso de toda interpretación de carácter unilateral» [18]. Y «lo político sigue siendo un sistema total que aún no obtuvo un tratamiento formal satisfactorio» [19]. Pero además de formar un sistema complejo y unitario, lo político se relaciona, respectivamente, con el parentesco, con lo sagrado y con el mito.

Lo legal, lo político y lo económico siempre aparecen intrincados entre sí, pues «los modos de conciliación de los litigios, los tipos de enfrentamiento y de conflicto, los sistemas de alianza y la organización territorial están en correlación con la ordenación general de los linajes en sus segmentos y por sí mismos» [20].

Y el mito «se sitúa en el campo de la antropología política al mismo título que el rito, en algunas de sus manifestaciones, cuando se trata de rituales que son exclusivamente... o inclusivamente... los instrumentos sagrados del poder» [21].

No obstante, Balandier no pretende establecer correspondencias lineales mito-política-sociedad, sino que afirma que todos estos elementos están regidos por una estructura conjunta. «La homología de lo

---

[18] *Antropología Política,* pág. 90.
[19] Ibídem, pág. 58.
[20] Ibídem, pág. 63.
[21] *Antropología Política,* págs. 41/42.

sagrado y lo político no es tal sino en la medida en que ambos conceptos se hallen regidos por una tercera noción que los domina: la noción de orden, o de "ordo rerum"»[22]. Pero, además de a este nivel profundo, las relaciones también existen a un nivel mucho más evidente y de una forma directa, pues «las diversas versiones del mito cobran las apariencias de la historia y sus incompatibilidades, expresan contradicciones e impugnaciones reales; traducen con el lenguaje que les es propio los enfrentamientos de que son objeto los derechos políticos»[23].

Balandier coincide en este sentido con los autores anteriores. En su obra trata, además de estos temas, otro que nos va a interesar muy especialmente: el problema de la estratificación social, una de las piezas clave para comprender el problema que hemos de estudiar.

En efecto, es evidente que en el proceso de formación del mundo micénico tuvo que darse un proceso de polarización social con la formación de grupos, si no de clases, que permitiesen la construcción de este mundo.

Debemos ver entonces cómo se produce la desigualdad en una sociedad primitiva para que ésta pase a ser «civilizada». Ante todo habrá que tener en cuenta que esta desigualdad ya existe, en un grado o en otro, en la mayor parte de las sociedades primitivas; lo que se trataría de ver entonces es cómo se aumenta, mediante qué mecanismos y a costa de quién.

Una sociedad de las llamadas primitivas tiene varios mecanismos de estratificación social. El primero de ellos son los linajes, que se suelen dividir en inferiores y superiores, lo que ya indica una estratifi-

---

22 Ibídem, pág. 125.
23 Ibídem, pág. 137.

cación muy clara. En segundo lugar, un mecanismo también en uso son las clases de edad, igualmente articuladas en superiores e inferiores. Y posteriormente la cadena iría en grados de desarrollo progresivos: vendrían las castas, los órdenes y por último las clases sociales.

Naturalmente, el problema es más complejo de lo que podría parecer a primera vista, considerado desde el punto de vista de la evolución lineal, ya que varios de estos grados pueden coexistir y superponerse.

Es interesante destacar que la estratificación social entre los primitivos no implica necesariamente una acumulación de bienes desarrollada paralelamente a la desigualdad social, pues se dan casos en los que la desigualdad económica y la de poder o *status* social no coinciden plenamente. Y la circulación de la riqueza en muchas sociedades primitivas tampoco encuentra una correspondencia exacta con la que existe en la nuestra. «Las sociedades de linaje, por ejemplo, son aquellas en las que la riqueza diferencia menos por la acumulación que la manifiesta que por la generosidad que suscita [24].

Otro aspecto de importancia fundamental dentro del problema de la estratificación social es el proceso de formación de órdenes, castas o clases. En él se constituye progresivamente la autoridad unida al poder, y compuesta de dos elementos sociales: el mando y la obediencia.

Las relaciones entre estos dos elementos pueden ser rastreadas en los mitos, ya que en ellos se encuentra constantemente desarrollado el tema del poder político y social [25].

Entre los Winnebago, por ejemplo, los mitos ex-

---

[24] *Antropología Política*, pág. 84.
[25] Balandier: Op. cit., págs. 49 y sigs.

plican cómo se llegaron a constituir las dos mitades en las que se divide el grupo, desde el punto de vista del parentesco. Pero esas mismas mitades son a la vez unidades políticas, y «la organización bipartita de la tribu Winnebago descansa sobre esta desigualdad de estatuto y de capacidad política»[26] que aparece justificada por los mitos.

«La dialéctica del mando y la obediencia aparece así como la expresión, en el lenguaje de las sociedades, de una dialéctica más esencial: la que todo sistema viviente encierra para existir»[27]. Pero los mecanismos a través de los que se instaura, en correlación con el establecimiento de la desigualdad, son muy diversos. Y pueden darse instituciones concretas que establezcan una división de funciones de acuerdo con criterios muy diferentes a los que a primera vista nos parecerían lógicos, como por ejemplo, en el caso de la existencia del jefe titular.

«El jefe titular no tiene plenamente el uso de la fuerza (a menudo su función es distinta de la del jefe militar); no promueve leyes, sino que vela por el mantenimiento de la costumbre, y no monopoliza el poder ejecutivo. Se caracteriza por el don oratorio (el poder de persuasión), el talento pacificador y la generosidad»[28].

Una institución de este tipo es para nosotros de interés, además de por los rasgos que pudiera tener en común con la realeza indoeuropea o micénica, por cuanto que nos revela la existencia de sistemas institucionales complejos, articulados, siguiendo unos criterios específicos muy diferentes a los nuestros. Pero del mito nunca podremos llegar a deducir la existencia completa de uno de estos sistemas. De-

---

[26] Ibídem, pág. 95.
[27] Ibídem, pág. 119.
[28] Ibídem, pág. 56.

biendo conformarnos con deducir a partir de él únicamente las líneas generales del proceso de estratificación social, con lo que coincide nuestro análisis con el de la Antropología Política actual, en la que «la tarea que urge es la de buscar los diferentes procesos mediante los cuales se establece la desigualdad, mediante los cuales las contradicciones aparecen en el seno de la sociedad e imponen la formación de un organismo cuya misión es contenerlas» (el Estado)[29].

La aparición del Estado supone únicamente el último escalón, porque estos procesos comienzan a nivel de linaje y clan, pues «la historia ha orientado la jerarquía de los clanes y los linajes, ha originado las diferencias de "rango" en el seno del sistema clásico y ha condicionado la organización del espacio social»[30].

Tenemos resuelto nuestro problema en sus líneas fundamentales. Pero en su desarrollo ha surgido varias veces una cuestión que hemos dejado prácticamente de lado al darla como supuestamente resuelta.

Hemos indicado que, tanto a nivel general, como en nuestro caso concreto, debemos de tratar de ver cómo se produce el paso de una sociedad primitiva a una civilizada, a través de un proceso de estratificación social. Pero ¿qué sentido tienen estos términos?

Históricamente se le han dado varios. De entre todos ellos tomaremos el sentido que ha desarrollado Robert Redfield, aunque con alguna matización concreta.

Para Redfield: «Podemos decir que una sociedad es civilizada en la medida en que la comunidad ya no es pequeña, aislada, homogénea y autosuficiente;

---

29 Balandier: *Antropología Política,* pág. 178.
30 Ibídem, pág. 94.

cuando la división del trabajo ya no es sencilla, cuando las relaciones impersonales pasan a ocupar el lugar de relaciones personales; cuando las conexiones familiares son modificadas o suplantadas por las de afiliación política o el contrato; cuando el pensamiento se ha tornado reflexivo y sistemático»[31].

Esta definición es aceptable si el cambio del mundo primitivo al civilizado es concebido cuantitativa pero no cualitativamente. Pues el mundo primitivo y el civilizado no son esencialmente diferentes por su naturaleza.

Así el pensamiento primitivo no es esencialmente diferente al civilizado, al que Redfield califica de sistemático. Pues no es sostenible la hipótesis de la existencia de un pensamiento prelógico, como ya hemos visto.

Lo que debemos estudiar es cómo se ha ido desarrollando el proceso en cada uno de sus niveles: división del trabajo, incremento de las comunicaciones, desarrollo del poder, cambios en el pensamiento. Pero teniendo en cuenta que no hay que saltar ninguna frontera para, de uno a otro de estos mundos, poder pasar. Y que los cambios producidos en

---

[31] *El Mundo Primitivo y sus transformaciones*, pág. 38 (trad. de *The Primitive World and its Transformations*, New York, 1953; México, 1966).

El concepto de civilización de Redfield tiene en nuestro caso la ventaja de que ha sido utilizado por un prehistoriador para estudiar la época a la que nos referimos. Se trata de Colin Renfrew en *The Emergence of Civilisation. The Cyclades and the Aegean in the Third Milenium*, Londres, 1972.

Redfield y Renfrew coinciden, aun trabajando en campos diferentes, porque ambos han tomado este concepto de V. Gordon Childe.

Su teoría es criticable en algunos puntos. Por ejemplo, cuando opone organización familiar y afiliación política. Pero no vamos a examinarla con más detalle, ya que, en general, posee cierta utilidad para nuestro trabajo.

el proceso de transformación nunca serán radicales ni cualitativos, ya que el hombre sigue siendo el mismo en ambos mundos, variando únicamente la sociedad a la que pertenece, que, naturalmente, es la que lo moldeará.

En íntima relación con el problema que tratamos de estudiar está la cuestión del totemismo, ya que en ella los fenómenos sociales y mentales aparecen estrechamente intrincados.

Su tratamiento ha variado mucho, según los distintos autores, y dentro de él han surgido una serie de posturas, cuyo conocimiento es de una gran utilidad para la comprensión de nuestro problema.

Desde su descubrimiento, el Totemismo ha sido un campo privilegiado para la observación de las relaciones existentes entre el pensamiento abstracto, la religión y el grupo social [32]. Todas las explicaciones que se la han dado parten de la existencia de esas relaciones. Pero no están de acuerdo acerca de cuál es el grado de intensidad que poseen y de cuál es la razón que las origina.

Comenzaremos nuestra exposición con una obra del sociólogo Emile Durkheim, que tiene la gran ventaja de recoger todas las opiniones emitidas acerca de este tema hasta el año 1925 [33].

En ella, partiendo de unos hechos muy concretos, Wurkheim trató de obtener unas conclusiones quizá demasiado generales, pues tomando las sociedades aborígenes australianas, que en este momento

---

[32] La bibliografía sobre el totemismo es amplísima y su desarrollo está ligado a las diferentes etapas de la etnografía occidental de los siglos XIX y XX. Dentro de ella escogeremos únicamente las obras de síntesis y, sobre todo, las más actuales.

[33] *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systeme totémique en Australie,* París, 1925 (reedición, PUF, 1960).

se consideraban como las representantes de la fase más primitiva de la evolución humana, se propuso, mediante un estudio en profundidad de las mismas, descubrir las formas más simples de la vida religiosa, que, según él, proporcionarían la clave para la comprensión de la vida religiosa en general.

La exposición de Durkheim posee un gran conjunto de cualidades, y representa el mejor planteamiento del problema que pudo hacerse en ese momento. Pero hoy en día el descubrimiento de una serie de hechos ha venido a trastrocar sus teorías.

En primer lugar, las sociedades australianas no son tan primitivas como parece. Pues si bien es cierto que su desarrollo tecnológico es mínimo, sin embargo, sus grados de desarrollo social y religioso son muy elevados y producto de una larga historia. Y en segundo lugar, y esto todavía es más importante, debido al descubrimiento de una serie de hechos, ya no se considera hoy al totemismo como un fenómeno unitario que abarque la sociedad, la naturaleza y la religión, sino, ante todo, como una forma de pensamiento.

No obstante, la obra de Durkheim supuso un primer paso hacia la concepción actual del totemismo en cuanto que este autor se esforzó por separar radicalmente al tótem de la naturaleza y estudiarlo como un fenómeno exclusivamente social. Frente a la concepción de Frazer, al que consideraba inaceptable por su carácter naturalista, psicologista y subjetivo.

A pesar de ello acabará por basar al totemismo en un argumento de carácter psicológico, como ya demostró Lévi-Strauss, debido a que no pudo encontrar una explicación sociológica completa, y a que quizá su sociología, que siempre quiso ser una ciencia positiva, tenía un trasfondo psicologista no reconocido.

Para Durkheim el tótem es un fenómeno eminentemente social que tiene como finalidad el asegurar la cohesión del grupo a través de la creación de un sistema de símbolos que aparece funcionando en los mitos y en los ritos, expresando el deseo de reafirmarse del grupo social.

«Las imágenes del ser totémico son más sagradas que el ser totémico mismo»[34]. Debido precisamente a su mayor valor simbólico.

Este sistema simbólico es indispensable porque «la vida social, bajo todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, no es posible más que gracias a un amplio simbolismo»[35]. Que se expresa fundamentalmente en los ritos, que son, «ante todo, los medios por los cuales el grupo social se reafirma periódicamente»[36].

Lo mismo puede decirse acerca de los mitos. Durkheim considera que se ha dado una evolución desde los signos o totems impersonales a otros personales, llegando, por último, a los dioses. Pero en todos los casos la función a desempeñar por cada uno de estos elementos es la misma.

«Bajo la influencia de diversas causas, por el mismo desarrollo del pensamiento mitológico, el tótem colectivo e impersonal se borró ante ciertos personajes míticos que pasaron a ocupar el primer rango y se convirtieron a sí mismos en totems»[37].

Pero «el dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo. Pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve

---

34 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 189.
35 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 331.
36 Ibídem, pág. 553.
37 Ibídem, pág. 189.

de tótem [38]. E igualmente, «el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad» [39].

El sistema totémico, como conjunto de mitos y símbolos, forma un sistema unitario que puede ser estudiado como conjunto y con un método único. Y abarca, para Durkheim, el derecho, el arte, la moral e incluso las técnicas y las ciencias; regulando todo el desarrollo y el transcurso de la vida social. La sociedad configura los sentimientos, los pensamientos y las creencias.

«La unidad de los primeros sistemas lógicos no hace más que reproducir la unidad de la sociedad» [40]. Porque «es de la sociedad de donde los hemos tomado para proyectarlos en nuestra representación del mundo. La sociedad es quien ha facilitado el cañamazo sobre el que ha trabajado el pensamiento lógico» [41].

El medio que la sociedad ha utilizado para llevar a cabo esta labor ha sido la religión. Puesto que «las técnicas y las más diversas prácticas, tanto las que aseguran el funcionamiento de la vida moral (derecho, moral, artes), como las que sirven para la vida material (ciencias de la naturaleza, técnicas industriales), han derivado, directa o indirectamente, de la religión» [42]. Ahora bien, como «el ritmo al que obedece la vida religiosa no hace más que expresar el ritmo de la vida social, del que deriva» [43]. Tenemos entonces que, efectivamente, es en último término la sociedad la que configura por completo los sistemas de pensamientos y creencias. De ella derivan no sólo las categorías del pensamiento jurídico, social, cien-

---

38 Ibídem, pág. 295.
39 Ibídem, pág. 323.
40 *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* pág. 206.
41 Ibídem, pág. 211.
42 Ibídem, págs. 319/320.
43 Ibídem, pág. 499.

tífico y religioso, sino también la organización del mundo físico que realiza cada cultura.

«Los primeros poderes de los que tuvo noción el espíritu humano son los que las diversas sociedades instituyeron al organizarse. Con su imagen fueron concebidos los poderes del mundo físico» [44].

Pero no sólo la sociedad configura los pensamientos, sino también las esperanzas y los sentimientos de cada individuo. Y así ocurrirá, por ejemplo, que «las almas no serán llamadas inmortales más que en la medida en la que esta inmortalidad es útil para volver inteligible la continuidad de la vida colectiva» [45].

En definitiva, «es entonces de la unidad y diversidad de la vida social de donde derivan la unidad y la diversidad de los seres y las cosas sagrados» [46]. Y «si la religión ha engendrado todo lo que es esencial para la sociedad es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión» [47].

Estos son los puntos esenciales de la teoría de Durkheim acerca de la religión, que se deducen a partir del análisis del totemismo. Aunque un poco sumaria, esta teoría es de una gran utilidad y en líneas generales coincide con lo expuesto anteriormente.

Pero, además de ella, Durkheim expone en su obra una teoría concreta acerca del totemismo. Considera a esta institución como, fundamentalmente, de carácter colectivo, atacando a las teorías que hacen derivar al tótem del grupo del tótem del individuo, porque «el tótem individual es considerado, al menos por ciertos pueblos, como una ventaja y una comodidad más que como una necesidad» [48].

---

44 Ibídem, pág. 523.
45 Ibídem, pág. 385.
46 Ibídem, pág. 591.
47 Ibídem, pág. 599.
48 Ibídem, pág. 233.

Con ello pretende invalidar la explicación psicologista del totemismo, pero en último término vuelve a caer en ella cuando explica la asociación del tótem con el grlpo mediante una supuesta necesidad psicológica que impulsa a éste a buscar un signo que exprese materialmente su cohesión.

Situar la clave de una teoría del totemismo en una explicación de este tipo es inaceptable, como ya demostró Lévi-Strauss, y por ello será necesario plantear de nuevo el problema de los totems, a partir del análisis de Durkheim.

En la actualidad, la mejor puesta a punto acerca del totemismo la constituye el libro de C. Lévi-Strauss: *El Totemismo en la Actualidad*[49].

Pero antes de entrar en su análisis es conveniente examinar un artículo de Jack Lindsay que pretende replantearlo[50].

La principal crítica que hace a Lévi-Strauss es que el totemismo, según Lindsay, no puede concebirse como un sistema completo si pretendemos estudiarlo en alguna cultura un poco desarrollada, porque «cuando nos acercamos a la vida civilizada podemos únicamente hablar de supervivencias totémicas, sin ningún lazo con un sistema totémico integral»[51].

Sin embargo, Lévi-Strauss nunca ha concebido el totemismo como un sistema, al contrario que Lindsay, que se esfuerza en construirlo como un todo unitario, por lo cual se encontrará con esta contradicción que él mismo se ha buscado, pero que en muchos otros autores no existe.

Lindsay cree que para que se pueda hablar de to-

---

[49] Trad. de *Le Totemisme aujourd'hui*, París, 1962; México, 1965.

[50] *The Question of Totemism reopened*, Homm. M. Delcourt, Bruselas, 1970, págs. 20/30.

[51] Op. cit., pág. 27.

temismo es necesario encontrar en una sociedad los siguientes elementos:

a) Un *elemento social:* la conexión de una especie vegetal o animal, o un objeto inanimado, o quizá una clase de objetos inanimados, con un grupo definido por la sociedad, simbólicamente un grupo o clan exógamo.

b) Un *elemento psicológico:* una creencia en el parentesco entre los miembros del grupo y el animal, planta o cosa; frecuentemente expresada en la idea de que el grupo humano desciende de él.

c) Un *elemento ritual:* un respeto hacia el animal, planta o cosa, simbólicamente manifestado en la prohibición de comerlo o usarlo, salvo en ciertas condiciones [52].

Ahora bien: *a)* La conexión totemismo-exogamia, establecida por Frazer, fue duramente criticada con posterioridad. Durkheim, por ejemplo, ya no la aceptaba. Y Lévi-Strauss pone numerosos ejemplos en los que esta regla no se cumple. *b)* En cuanto a la conexión psicológica entre el animal o planta y el grupo más que uno de los rasgos definitorios del sistema es una consecuencia secundaria del mismo; y *c)* En lo que se refiere al respeto por el tótem, es hoy en día conocido el que muchos clanes no observan prohibiciones de ningún tipo, alimentario o de uso, con respecto a sus totems.

Así, pues, si bien estos tres rasgos se encuentran en algún modo en los sistemas totémicos no puede decirse que sean los que los definen.

Pero Lindsay no termina con ellos su enumeración de las características del sistema totémico, sino que las anteriores se complementan con otras tres:

d) Una *creencia* en la unidad vital del grupo, tótem, madre: que se complica con una unidad ulterior

---

[52] Op. cit., pág. 21.

con los antepasados y la naturaleza, concebida como un complejo de fuerzas peligrosas o benéficas.

e) Un *sentimiento intenso y dinámico* de culpa y temor, relacionado con el derramamiento de sangre, que proporciona la fuerza emocional a los tabús.

f) Un *método de pensamiento dialéctico*, basado en el concepto de la unidad de los opuestos, que encuentra expresión en la organización dual y en un conjunto complejo de relaciones entre hombre y tótem, hombre y mujer, grupo y antepasados, antepasados y naturaleza, y así sucesivamente[53].

Con respecto a estos tres caracteres podemos decir que: *d)* No es exclusivo del totemismo, en cuanto que todo grupo de parentesco tiene esta unidad con respecto a sí mismo y sus antepasados. *e)* Es muy discutible; y *f)* No se puede asociar exclusivamente al totemismo, sino que también aparece en otros conjuntos muy diferentes.

Lindsay, en realidad, sigue aproximadamente a Durkheim. Señalar los defectos de su artículo es muy necesario porque, por una parte, pretende hacer un replanteamiento del problema, que es únicamente un retroceso en lo que a su solución se refiere. Y por otra, Lindsay concibe el totemismo como una institución, lo que no es, aceptando que pueden buscarse sus rasgos aislados que sobreviven en diferentes culturas, pero no el totemismo como sistema.

La búsqueda de rasgos o elementos institucionales sueltos ya hemos visto con anterioridad que es un método discutible. Y la consideración del totemismo como institución es errónea, ya que, como ha demostrado Lévi-Strauss, el totemismo es más que nada un modo de pensamiento o un principio estructural.

«El totemismo es una unidad artificial, que exis-

---

[53] *The Question of totemism reopened*, pág. 29.

te solamente en el pensamiento del etnólogo y a la cual nada específico corresponde fuera del mismo»[54]. Y, por tanto, buscar los rasgos fundamentales que lo definan como sistema es una labor bastante estéril.

El totemismo es un modo de pensamiento. Pero tampoco en este campo posee una especifidad absoluta, ni puede decirse que lo que lo caracterice sea el modo de pensar dialéctico o dual, porque «el dualismo no puede concebirse como una estructura social primitiva o anterior a otras»[55].

Y a propósito de los sentimientos de culpa y temor que Lindsay considera como característicos del totemismo, al igual que Freud, Lévi-Strauss afirma que «en verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada; son simplemente el resultado: sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas»[56]. Partir de ellas para explicar el totemismo es absurdo porque «los hombres no obran, en su calidad de miembros del grupo, conforme a lo que cada uno de ellos siente como individuo: cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido prescrito comportarse»[57].

Dentro del planteamiento de Lévi-Strauss, el totemismo no aparece como institución, ni tampoco ligado directa o mecánicamente al estudio de las estructuras sociales, en las que pretenden situarlo Frazer, Lindsay y muchos otros autores, sino que es colocado dentro del campo de estudio del pensamiento o las representaciones de los pueblos primitivos.

[54] *El Totemismo en la Actualidad*, pág. 23.
[55] Ibidem, pág. 76.
[56] Ibídem, pág. 107. La teoría del totemismo de Freud, criticada por muchos etnólogos, entre los que está Lévi-Strauss, puede verse en su obra *Tótem y Tabú*, a la que Lévi-Strauss hace referencia en este caso.
[57] *El Totemismo en la Actualidad*, pág. 106.

Su análisis lo realiza Lévi-Strauss mediante el método estructural, al igual que el de los mitos o el pensamiento en general, eliminando de su consideración los supuestos temores, sentimientos o necesidades psicológicas que han sido puestos como base del totemismo.

Igualmente considera también inaceptable un análisis del totemismo concebido como vivencia religiosa, debido a que no puede decirse que exista una antropología religiosa.

«De ahí en adelante toda empresa que se proponga el estudio objetivo de la religión estará forzada a elegir un terreno que no sea el de las ideas, desnaturalizado ya y apropiado por las pretensiones de la antropología religiosa. Sólo quedarán abiertos los caminos de acceso afectivo —si no es que inclusive orgánico— y sociológico, que no hacen sino dar vueltas alrededor de los fenómenos.

Inversamente, si se atribuye a las ideas religiosas el mismo valor que a otro sistema conceptual, a saber, abrir acceso al mecanismo del pensamiento, la antropología religiosa quedará validada en sus formas, pero perderá su autonomía y especifidad» [58].

Ni vivencia religiosa o psicológica, ni institución social, el totemismo es simplemente una forma de pensar.

Ahora bien, al trasladar el totemismo al plano del pensamiento, dejando de lado, al menos aparentemente, a la sociedad, tal vez podría parecer que hubiésemos experimentado un salto atrás al desligar el pensamiento de la sociedad. Pero la separación de estos dos sectores de la vida social: el parentesco, que es el aspecto sociológico que más se ha pretendido ligar al totemismo, y el pensamiento mítico no existe en el planteamiento de Lévi-Strauss, sino que,

---

[58] Ibídem, pág. 151.

simplemente, es concebida de una forma mucho más compleja a la planteada por Durkheim.

La relación entre el parentesco, la sociedad y las estructuras mentales ha sido examinada por Lévi-Strauss en otra de sus obras [59].

En ella Lévi-Strauss se propone estudiar el conjunto de las estructuras del parentesco de un área compuesta por Australia, el SE Asiático, la China y la India, que forma el grupo de las estructuras llamadas elementales.

Lévi-Strauss concibe a las estructuras del parentesco como fundamentales para la sociedad, por ser aquéllas sobre las cuales se organizan las demás. Y plantea su estudio como una investigación acerca del intercambio de mujeres entre los grupos sociales.

Este intercambio posee una naturaleza compleja; no es un simple intercambio comercial, sino que se inserta dentro del sistema de los intercambios de regalos estudiados por Marcel Mauss [60].

El intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial» [61]. Pero dentro de él existe fundamentalmente dos tipos: el intercambio restringido y el generalizado, que dan lugar a toda esta serie de sistema de parentesco.

Lévi-Strauss , como Leach, critica la tendencia clasificatoria dentro del estudio del parentesco. Y afirma que lo importante no es analizar simplemente el carácter matri o patriarcal de un sistema de pa-

---

[59] *Las Estructuras elementales del Parentesco* (trad. de *Les Structures élémentaires de la parenté*, 2.ª ed., París, 1966; Buenos Aires, 1969).

[60] Véase diversos artículos en *Obras*, III. *Sociedad y Ciencias Sociales.*

[61] Op. cit., pág. 555.

rentesco, sino ver cómo funcionan sus principios estructurales.

Debemos olvidarnos de matriarcados y patriarcados, porque «es posible y hasta verosímil, que los sociólogos que se dedicaron a defender la teoría, según la cual todas las sociedades humanas habrían pasado de un estadio matrilineal a un estadio patrilineal, hayan sido víctimas de una ilusión óptica y que, de hecho, cualquier grupo humano pueda, en el curso de los siglos, desarrollar alternativamente caracteres matrilineales y patrilineales, sin que los elementos fundamentales de su estructura se encuentren profundamente afectados por ello»[62]. Y porque «ninguna sociedad humana ignora radicalmente una de las líneas» (paterna o materna)[63] y «las estructuras elementales del intercambio: bilateral, matrilateral y patrilateral, siempre están presentes en la mente humana, por lo menos bajo una forma inconsciente, ya que no puede evocarse una de ellas sin pensarla en oposición —pero también en correlación— con las otras dos»[64].

Debemos abandonar el afán clasificatorio excesivo y la búsqueda de rasgos aislados, como por ejemplo el avunculado que señala Butterworth, porque «la relación avuncular se presenta tanto en régimen patrilineal como en régimen matrilineal»[65]. Y por sí misma no es definitoria de un sistema.

Además, como: «La naturaleza de los sistemas de parentesco depende de la forma de la estructura social antes que de las diferencias de origen de la población»[66]. Desde el punto de vista histórico-social, y al referirnos al estudio del parentesco, una migra-

---

62 *Las Estructuras elementales del parentesco*, pág. 484.
63 Ibídem, pág. 483.
64 Ibídem, pág. 540.
65 Ibídem, pág. 508.
66 Ibídem, pág. 535. La frase es de Rivers.

ción no significa nada, a menos que sepamos de antemano que los invasores tenían una estructura social diferente a la de los invadidos, y que podamos seguir la evolución conjunta de ambas estructuras de parentesco —la de los invasores y la de los invadidos— al compás del cambio social.

En nuestro estudio, por tanto, deberemos únicamente buscar principios estructurales en sentido amplio, principios de organización y ver cómo funcionan, sin pretender pasar de la estructura a la institución. Si nos encontramos con la presencia del dualismo en el mito, por ejemplo, no debemos pasar a afirmar inmediatamente su existencia a nivel social, sino que deberemos analizar sus valores dentro del pensamiento mítico en general, centrándonos sobre todo en los aspectos míticos del parentesco, observando cómo funciona el dualismo en ellos. Pero a pesar de que lo encontremos funcionando en muchos niveles no podremos considerarlo como una institución.

Las organizaciones dualistas, «además de este carácter de exogamia directa o indirecta, presentan muchos rasgos en común... A la bipartición del grupo social sigue, con frecuencia, una bipartición de los seres y de las cosas del universo y las mitades están asociadas con oposiciones características. Junto con las organizaciones dualistas, a veces se encuentra una dicotomía del poder entre un jefe civil y un jefe religioso, o entre un jefe civil y un jefe militar» [67].

Por eso se puede afirmar que «estos hechos y también otros que podríamos haber agregado presentan la organización dualista menos como una institución identificable, según rasgos precisos que

---

[67] Lévi-Strauss: *Las Estructuras elementales del parentesco*, pág. 109.

como un método aplicable a la solución de problemas múltiples»[68].

A nivel general, nuestro trabajo va a ser entonces similar a los que Georges Dumézil ha realizado para la mitología indoeuropea, ya que en ambos casos se trata de deducir unos principios de organización social a partir del mito. No obstante, existen entre ambos diferencias fundamentales en cuanto a metodología, como veremos en el capítulo siguiente.

El planteamiento de la relación sociedad-mito que realiza Lévi-Strauss es, por tanto, similar al de Balandier o Leach, aunque entre ellos existen algunas diferencias.

Para Lévi-Strauss, por ejemplo, no todas las sociedades poseen una organización política, puesto que afirma que «las sociedades que alcanzan la etapa de organización política tienen una tendencia a generalizar el derecho paterno»[69]. Pero ésta y otras afirmaciones que podrían llevarnos a una confrontación de los planteamientos de estos autores no deben ser tomadas en cuenta. Porque Lévi-Strauss escribió *Las estructuras elementales del parentesco* en el año 1949, y desde él ha cambiado de opinión en muchos puntos, como él mismo indica en el prólogo a la segunda edición de esta obra. Y uno de esos puntos sería ése, pues en esa fecha la antropología política no había comenzado aún a desarrollarse.

En general tomaremos como base la obra de Lévi-Strauss, y la complementaremos con la de estos autores e incluso con la de otros, aunque en lo que puede concernir a las opiniones, sobre todo teóricas, sobre este tema, puede haber un cierto margen de variación. Pues el uso que vamos a hacer de la antropología es en su mayor parte de tipo analítico-instrumental.

---

68 Ibídem, pág. 123.
69 Ibídem, pág. 161.

Hemos mostrado el método por el que procederemos al análisis de la sociedad. Nos quedan entonces por resolver dos problemas: la relación mito (pensamiento)-sociedad en Lévi-Strauss, y el cambio de las estructuras o los principios estructurales del parentesco y la sociedad al compás de la historia.

Con respecto al primero de ellos hay que tener en cuenta que si bien Lévi-Strauss arrinconó al totemismo en el nivel del pensamiento, ello no quiere decir que niegue una conexión íntima entre el pensamiento totémico y la sociedad que los crea. Su labor para el totemismo se limitó a desenmascarar la falsa conexión, demasiado simple, que se había establecido entre el tótem y el grupo, basándose en un supuesto psicológico. Lévi-Strauss afirma que en todos los casos esas conexiones se realizan siempre a través de mecanismos mucho más complejos y presentan una diversidad mucho mayor que la de una simple relación de identidad o correspondencia. Por lo que en su estudio es preciso proceder detenidamente y con mucha precaución, evitando siempre las conclusiones demasiado simples y tratando de ajustarse a la realidad social objetiva.

El segundo problema, el del cambio de estructuras, no plantea ningún problema. Se conocen muchos casos, y Lévi-Strauss pone numerosos ejemplos, en los que se pasa del intercambio restringido al generalizado, según las circunstancias demográficas o económicas. Y es teóricamente posible verificar que a un determinado sistema, por la forma en que se estructura, tuvo que precederle otro de diferente tipo, como en el caso chino, analizado por Marcel Granet, cuyos análisis hace suyos Lévi-Strauss.

Ahora bien, si procedemos a un análisis de este tipo, teóricamente posible en nuestro caso, deberemos manejar siempre estructuras, no rasgos aislados. Y es necesario distinguir los análisis genéricos

de este tipo, como el que realiza Lévi-Strauss al hablar del origen del sistema de parentesco más común en Europa, que concluye afirmando que «el grupo renunció a una forma de intercambio generalizado (simple) para adoptar una forma igualmente simple de intercambio restringido. Sin embargo, también puede salvar el principio de intercambio generalizado si renuncia a una forma simple en provecho de una forma compleja. Esa es la evolución europea» [70].

Hemos visto hasta ahora, partiendo del planteamiento histórico de Grote, y porque nos era indispensable para realizar un nuevo planteamiento científico del mismo problema, las diversas concepciones del mito vigentes en el campo antropológico. Los límites del mito, y los diferentes métodos o que se utilizan para su estudio.

Y una vez definido el mito y elegido el método que vamos a utilizar para su estudio, hemos pasado a estudiar la posibilidad de realizar un estudio de la sociedad primitiva, desde un punto de vista sociológico, partiendo del mito.

Llegamos a la conclusión de que este estudio es teóricamente posible. Ahora bien, como el análisis que hemos hecho se sitúa a un nivel muy general, se requiere entonces que examinemos ahora la posibilidad de este mismo estudio en el caso concreto del mito griego.

Por supuesto, dentro de la mitología griega, este análisis es teóricamente posible. Lo que se tratará de ver entonces es si las fuentes griegas, en general, tanto mitográficas como arqueológicas e históricas, son suficientes, dado el estado de su conservación, para que este estudio pueda realizarse.

Pasemos entonces al examen general del mito griego y de sus posibilidades de estudio.

---

[70] Ibídem, pág. 551.

3. El mito griego. Su situación en la mitología general. Posibilidades de su estudio

I. El mito, en general, y el mito griego

A la hora de examinar el mito griego podemos adoptar diversas perspectivas, según los aspectos de él que queramos estudiar. Por una parte, podemos examinar su naturaleza en cuanto mito, tratando de ver si se diferencia en algo de los restantes mitos, ya pertenezcan a pueblos primitivos o a otros de igual o muy similar nivel de desarrollo histórico, como podría ser, por ejemplo, el pueblo romano. Por otra parte, podríamos igualmente examinar cada mito en concreto a través de sus fuentes y tratar de ver hasta qué punto se podría deducir de ellas la forma más primitiva de ese mito.

O bien podríamos estudiar la evolución de un mito o personaje mítico a través de la literatura griega. O la relación de la mitología con cada una de las otras ramas del pensamiento griego y, en consecuencia, con la sociedad.

Por último, podríamos también analizar cuáles han sido históricamente las diferentes interpretaciones que de cada mito y de los problemas relacionados con su estudio se han construido.

De todos estos puntos de vista, unos se excluyen y otros se complementan entre sí, y por ello toma-

remos ahora solamente en consideración algunos de ellos, con el único fin de situar al mito griego en tanto que nos pueda ser útil para nuestro estudio. Y dejando a un lado los demás aspectos, no porque sean de menor importancia, sino porque su tratamiento en nuestro caso concreto carece directamente de utilidad.

En consecuencia, los puntos a tratar serán los siguientes: en primer lugar es necesario situar al mito griego dentro del contexto del mito general, indicando qué particularidades posee con respecto a todos aquellos otros mitos que hemos tratado en el capítulo primero bajo el epígrafe genérico de «El Mito».

En segundo lugar es preciso situarlo desde un punto de vista histórico, tratando de ver cuál es su relación con el resto de la mitología indoeuropea. Y si existe alguna relación entre la mitología griega con otras de tipo no indoeuropeo, como la posible mitología Egea, o las mitologías semíticas.

Una vez aclarado este punto será necesario que nos planteemos cuáles han sido los modos a través de los que el mito griego primitivo ha llegado hasta nosotros, pues fue el único que poseyó un pleno sentido y, por tanto, el único a través del cual podremos llegar a deducir algo de la primitiva sociedad griega. Con el fin de que, conociendo los mecanismos de transmisión, podamos observar cuáles han sido las principales alteraciones del sentido primigenio y eliminarlas hasta dejar al descubierto ese sentido.

Unidos a estos problemas están los otros dos anteriormente indicados: 1) La relación del mito con la ciencia, filosofía y religión griegas; y 2) Las diferentes interpretaciones del mito griego creadas hasta la actualidad.

El primero de ellos afecta con su solución a los

dos problemas anteriores, en cuanto que plantearlo equivale a hacer la siguiente pregunta: ¿Cuál ha sido la vigencia del mito en la historia mental y social de la Grecia Antigua? Es decir, ¿el mito significaba algo realmente vivo para la sociedad griega histórica? En cuyo caso, y dada la estrecha relación, podríamos deducir algo de esta sociedad a través de él. O bien, ¿era simplemente conservado por placer estético o por curiosidad genealógica o histórica? En cuyo caso nada podríamos deducir, ya que, aunque seguiría conservando alguna función social, sería de una importancia tan secundaria que este tipo de deducciones carecería prácticamente de base.

Y el segundo de estos problemas afecta también, por último, a la solución de los restantes en cuanto que condiciona la interpretación de las fuentes y marca el ritmo a seguir por los diferentes autores que trabajan en el campo de la mitología griega.

En nuestra exposición vamos a seguir este orden en el tratamiento de los problemas, aunque en algún caso podremos mezclar distintas partes de esta serie de cuestiones en apartados que, aparentemente, pudieran no corresponder a su tema.

El primer punto a tratar será entonces el del mito griego y sus relaciones con la mitología general.

En realidad, esta cuestión podría parecer un poco absurda si se plantease en el sentido de tratar de establecer una diferencia radical entre los dos términos del problema.

Desde un punto de vista genérico, si el mito es un elemento de la vida social y mental que desempeña una o varias funciones en las sociedades que lo poseen, no hay razón alguna para pensar que el caso griego pueda ser diferente a los restantes.

Sin embargo, de hecho, se ha dado el caso de que

una serie de autores han afirmado categóricamente que el mito griego es diferente del de los pueblos primitivos, y que no comparte con los de ellos casi ninguno de sus caracteres.

Esta valoración se basa fundamentalmente en dos supuestos que en la actualidad han sido puestos en duda: la inferioridad de los llamados pueblos primitivos en los aspectos social, mental, técnico e incluso moral, y la superioridad del pueblo griego en casi todos estos aspectos con respecto a otros pueblos coetáneos suyos, e incluso para algunos autores, con respecto a alguno de los pueblos civilizados actuales.

Ambas afirmaciones carecen prácticamente de base científica y si se mantuvieron en pie durante cierto tiempo es porque, por unas razones históricas que no es el caso examinar aquí, constituían tópicos presentes en la mente de la mayoría de las personas cultas de los países en los que se estaba estudiando científicamente la Historia Griega. Después de lo expuesto en el capítulo primero queda claro que estas posturas son absolutamente insostenibles, al menos que se desconozca casi totalmente la situación actual de las ciencias etnográficas.

Algunos autores se obstinan en este desconocimiento porque creen que la etnografía no posee ningún valor para poder interpretar el mito ni ninguno de los aspectos de la cultura griega. Y se suelen escudar tras las fuentes clásicas que ellos conocen, afirmando que las pretensiones de los antropólogos se basan únicamente en el desconocimiento de estas fuentes. Pero en ellas encuentran muchas veces estos filólogos cosas que chocan bastante con la racionalidad atribuida al pueblo griego, y entonces se ven obligados a recurrir a explicaciones absurdas y muchas veces ingenuas.

Ahora bien, no sólo estos filólogos «clásicos»

conocen las fuentes, sino también otros muchos libres de prejuicios que ya, desde hace más de un siglo, han tratado de estudiar científicamente al mito auxiliándose de la etnografía y otras ciencias sociales. Por esta razón, un examen de la naturaleza del mito griego no puede realizarse aislando la cuestión del planteamiento de las diferentes corrientes metodológicas que han predominado en sus estudios, manejando una serie de argumentos históricos, filológicos y propiamente mitológicos en la defensa de sus posiciones.

Para tratar entonces debidamente este tema sería necesario examinar cada una de las diferentes opiniones, tanto a favor como en contra de la igualdad o desigualdad del mito griego con respecto a los restantes. Y demostrar al final que el mito griego no sólo no es ni inferior ni superior al de los demás pueblos en los que el mito existe, sino que también cumple las mismas funciones sociales el mito en Grecia que en los demás pueblos.

Aunque, lógicamente, es necesario reconocer que a lo largo del desarrollo histórico de la Antigua Grecia, el mito fue perdiendo parcialmente sus primitivas funciones y adquiriendo otras nuevas, a la vez que fue siendo progresivamente marginado por otras formas de pensamiento por una serie de motivos históricos, sociales, económicos e incluso políticos muy concretos.

Naturalmente, no podremos examinar ahora todas las interpretaciones que se han dado del mito griego desde la antigüedad hasta hoy en día, sino que tendremos que limitarnos a escoger las posturas principales, tanto por su importancia histórica como por su vigencia actual [1].

---

[1] Un resumen de algunas teorías sobre el mito, incluyendo las de la Antigüedad, puede verse en H. J. Rose: *Mitología Griega* (trad. de *A Handbook of Greek Mythology,*

El siglo XIX fue muy fecundo en corrientes y escuelas mitológicas. Pero la mayor parte de ellas se caracterizaron por interpretar a los mitos reduciéndolos a un único elemento: un fenómeno natural, terrestre o celeste, un fenómeno del lenguaje. Y por ello carecen prácticamente de valor en la actualidad.

Entre las posturas etnográficas del pasado siglo es necesario destacar por su interés la de Georges Grote, que ya hemos tratado en el primer capítulo.

Esta postura planteaba fundamentalmente el problema de las relaciones existentes entre el mito y la historia. Posteriormente a su elaboración, otros autores volverán a tratar este mismo problema, pero sus planteamientos, más que un avance, van a representar un retroceso en la investigación.

Karl Julius Beloch tratará el problema. Y lo solucionará tratando de reducir cada mito a un hecho histórico —un determinado mito puede ser así el recuerdo de una invasión o una batalla—, o bien el mito se explica como un elemento constitutivo de la religión griega, más o menos prehistórica. Religión que, para Beloch, carece en esta fase primitiva de la mayor parte de las propiedades y cualidades de la religión griega posterior [2].

Si bien puede decirse con Beloch que la religión griega en sus etapas más primitivas fue muy diferente de la de las fases posteriores. Esta diferencia, al contrario de lo que él afirma, no radica en su mayor grado de salvajismo o primitivismo, en sentido

---

6.ª ed., Londres, Barcelona, 1970), págs. 11/26. Del Renacimiento a la actualidad: Otto Kern. *Die Religion der Griechen,* III, Berlín, 1938 (reed. 1963), passim. Y una historia de la mitología se encuentra también en M. P. Nilsson: *Geschichte der Griechischen Religion,* I, págs. 1/65, Munich, 1955 (2.ª Auf.), II, págs. 5/10, ídem, 1950.

[2] Beloch expone este problema en *Griechische Geschichte,* I-1 (Strassburg, 1912).

despectivo. Sino más bien en que en estas primeras fases la mitología y la religión griegas eran plenamente creídas y desempeñaban una misión fundamental en el mantenimiento de la cohesión social. Mientras que en las épocas posteriores este papel se va progresivamente debilitando al ser sustituida la religión por otros elementos nuevos.

Podríamos decir que esta primera época fue mitológica, pero ya no en el sentido que le daba al término Grote —es decir, mitológica como opuesta a histórica—, sino en el sentido de que en ella la mitología funcionaba plenamente.

Beloch no dice simplemente que una parte de los mitos sean crónicas, ni que el pueblo griego los utilizase desde un principio en este sentido. Pues reconoce que «el sentido histórico es un producto del desarrollo de la Cultura»[3]. Pero al no comprender apenas la función del mito y reducirlo a la religión, con la que tiene puntos de contacto pero también de semejanza, o al recuerdo de un hecho histórico desconocido, lo reduce prácticamente a la nada y sienta la arbitrariedad en su interpretación.

En efecto, es muy fácil deducir hechos históricos desconocidos a partir de un mito, pues nadie puede verificar su verdad o falsedad debido a la falta de fuentes primitivas. Y lo mismo ocurre con la religión griega de la prehistoria.

Como los únicos documentos que nos permiten conocer las religiones prehistóricas son los arqueológicos, y éstos no son muy abundantes para el Neolítico y el Paleolítico griegos, sobre todo los de carácter figurado, nos encontramos con que no sabemos nada con seguridad de la religión y la mitología griega de estas épocas. Y, dado que no hay métodos de comprobación, resulta también muy cómodo situar

---

[3] Op. cit., pág. 17.

en esas etapas las creencias que deseemos, ya que nadie podrá decirnos lo contrario [4].

Explicar los mitos por estos dos métodos carece, por tanto, de sentido.

Ahora bien, K. J. Beloch efectuaba estas afirmaciones dentro del contexto de una Historia Griega general, pero personalmente no elaboró ninguna construcción histórica que explicase el conjunto de la religión y la mitología griegas. Dado nuestro planteamiento es conveniente examinar estas teorías históricas generales, y por ello comenzaremos por tres de ellas que han tenido una gran trascendencia y están muy relacionadas entre sí.

La primera de ellas es la de Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorf [5], que será continuada posteriormente por Otto Kern, el autor de la segunda de ellas, y por M. P. Nilsson, el autor de la tercera.

Estos tres autores no son evidentemente los únicos que han elaborado una historia de la religión de la Grecia Antigua, pero sus obras son las de más valor entre todas, fundamentalmente debido a su extensión.

Junto a ellos se sitúan otros que se han preocupado en indicar el valor social de la religión, como, por ejemplo, Raffaele Petazzoni, Louis Gernet y André Boulanger, o W. K. C. Guthrie [6], pero en cuyas

---

[4] Un método para el estudio de los mitos del paleolítico dotado de un gran valor científico es el expuesto por André Leroi-Gourham en su *Prehistoria del Arte Occidental* (traducción de *Prehistoire de l'art occidental*, París, Barcelona). Pero no es aplicable a la prehistoria griega por falta de documentación figurada.

[5] Véase *Der Glaube der Hellenen*, I y II, Stuttgart, 1959.

[6] Puede verse. De Pettazzoni la obra ya citada, de los dos autores siguientes: *Le Genie Grec dans la Religion*, París, 1932, obra que posee un gran valor para la sociología de la religión griega. Y de Guthrie: *Les Grecs et leurs dieux*, Payot, París, 1956 (trad. de *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950).

obras se realizan más estudios concretos que síntesis ambiciosas, por lo que no pueden ser tratadas en este lugar.

La primera de estas grandes teorías es, como ya dijimos, la de U. Von Wilamowitz-Moellendorf. De su obra nos interesa destacar sobre todo su concepción del mito.

Para él, el mito es algo muy presente dentro del pensamiento y la cultura griegos y es un elemento fundamental para su comprensión.

«Los dioses están ahí. Aceptar que los griegos los reconocían como un hecho es la primera condición para poder comprender sus creencias y sus cultos»[7].

Wilamowitz reconoce, pues, que el mito posee un valor histórico de todos los órdenes: social, religioso, político, innegable; pero no elabora concretamente sus funciones dentro de la sociedad griega. Pero, además de por su concepción del mito[8], su obra es de gran interés porque en ella se planteó por primera vez el problema de la distinción de los diversos estratos a que pertenecen los mitos según el desarrollo de la historia griega.

Wilamowitz distingue fundamentalmente entre los dioses prehelénicos, los dioses helénicos más primitivos y los propia y plenamente griegos que componen el Panteón Olímpico. Su distinción es de gran importancia en cuanto que, por una parte, permite establecer una ordenación cronológica e histórica del

---

[7] *Der Glaube der Hellenen*, I, pág. 17.

[8] La concepción del mito de Wilamowitz, además de por estos dos autores es aceptada también por Walter Otto en el prólogo de su libro *Dionysos. Mythus und Kultus* (Frankfurt-am-Main, 1933), donde desarrolla una teoría del mito. Sin embargo, Otto, al contrario que Wilamowitz, no estudiará el mito y la religión griegos desde un punto de vista histórico-filológico, sino de un modo sincrónico cargado de idealismo filosófico.

desarrollo del mito griego, y por otra, en cuanto que al admitir un primer grupo de dioses prehelenos dentro de la religión griega permite colocar en él todos los rasgos, figuras y mitos que puedan parecer incompatibles con el pueblo griego y su racionalidad. Desviando estos elementos de su esfera de influencia y atribuyendo la paternidad de los mismos a las poblaciones que estaban ya en Grecia antes de la llegada de los griegos, con lo cual la integridad y la racionalidad de éstos queda salvada.

Tal clasificación es de una enorme importancia y algunos autores, como Gustave Glotz o Fritz Schachermeyr[9], la han defendido y la defienden en la actualidad (Schachermeyr) como plenamente válida. Y es más, pretenden obtener una serie de conocimientos históricos concretos acerca de la cultura minoico-cretense a través de los posibles recuerdos que de ella puedan sobrevivir en el mito griego.

Naturalmente, de ser cierto esto, la trascendencia que para nuestro trabajo tendría sería enorme, ya que, en nuestro caso, se podría aplicar el mismo procedimiento a Grecia y deducir así, a partir del análisis mítico, una serie de conocimientos concretos acerca de los momentos iniciales del desarrollo de la cultura de los helenos en suelo griego.

Algo así habría hecho el propio Schachermeyr con la historia del dios Poseidón, estudiada en sus diferentes fases, desde la preindoeuropea a la griega, en una de sus obras[10], que podemos situar perfectamente dentro de esta corriente.

Naturalmente, a estos dioses prehelénicos, helé-

---

[9] Véanse los últimos capítulos, respectivamente, de las obras *La Civilización Egea* (trad. de *La Civilisation Egéen*, París, 1952; México, 1956) y *Die Minoische Kultur des Alten Kreta*, Stuttgart, 1964.

[10] *Poseidon und die Enstehung des griechischen Göetterglaubens*, München, 1950.

nicos primitivos y posteriores se irán añadiendo a lo largo del desarrollo histórico una serie de dioses posteriores de origen extranjero cuyo proceso de penetración en el suelo griego cada vez se tiende a adelantar más. Y a los que es preciso tener en cuenta y separar de los restantes en la elaboración de los diferentes estratos.

Wilamowitz indicó por primera vez la importancia de estos dioses, y en este punto, como en su concepción general del mito, lo continuaron Kern y Nilsson.

El mito para Wilamowitz es, pues, como un objeto, es algo que existe en un determinado momento dentro de una cultura. Y cada cultura posee un cupo limitado de ellos, que es susceptible de ser asimilado total o parcialmente por otra cultura diferente, si se producen una serie de condicionamientos históricos adecuados.

El pensamiento mítico, en su opinión, es un modo de pensar inferior al racional, similar a la vivencia religiosa. Y cada mito es como un átomo de ese pensamiento, absolutamente indivisible. A lo sumo lo sería en las distintas figuras míticas que puedan tener parte en él. Y el objeto de la investigación histórica-religiosa es describir y analizar a cada mito aisladamente en la época que le corresponde. Pero el procedimiento que utiliza Wilamowitz es prácticamente de tipo intuitivo, pues no elabora ningún método para el análisis del mito.

Kern lo sigue, como él mismo reconoce, a lo largo de las páginas de su *Die Religion der Griichen*, en sus líneas fundamentales. Pero, no obstante, introduce una serie de innovaciones muy respetables con respecto al esquema histórico de Wilamowitz.

Kern, como Wilamowitz, comienza por estudiar los ritos, cultos y creencias más primitivos que encuentra en el examen de la religión y la mitología

griegas: los supuestos cultos a los árboles, piedras, fuentes y otros elementos de la naturaleza; una serie de ritos como el sacrificio humano y, por último, las figuras míticas, como las formas compuestas de dioses y semianimales, que él cree incompatibles con la religión y el pensamiento griego posteriores. Y sigue luego el mismo esquema de Wilamowitz, pero introduciendo en él elementos nuevos, como, por ejemplo, el reconocimiento de ciertas corrientes de irracionalidad dentro de la religión y el mito griegos, incluso en época muy temprana. E igualmente, así como para Wilamowitz la creencia en la inmortalidad sería algo tardío dentro de la religión griega, por una parte, y por otra, existiría tempranamente, pero en la creencia prehelénica de las Islas de los Bienaventurados. Por el contrario, para Kern esta creencia es muy primitiva dentro del propio pensamiento griego y se asocia a la creencia en el Mundo Subterráneo. Esta: «Es muy antigua en Grecia, evidentemente mucho más antigua que la creencia en el dios del Cielo»[11].

Igualmente interesante es, dentro de la obra de Kern, el papel que concede a las religiones mistéricas. Para él, «los misterios son la religión de un pueblo oprimido, que no podía manifestarse con libertad»[12] y que debía seguir los cultos de los señores de la ciudad.

Gran parte de las innovaciones de Kern con respecto a Wilamowitz derivan no de un cambio de planteamiento metodológico, sino simplemente del incremento de los conocimientos que tuvo lugar en el lapsus de tiempo en el que se publicaron sus obras. Y algo muy similar ocurre con respecto a la obra de Nilsson si la comparamos con las anteriores. El tra-

---

[11] *Die Religion der Griechen*, I, pág. 33.
[12] Ibídem, I, pág. 136.

tado de este último autor es la historia de la religión griega más completa que existe hoy en día. Sin embargo, su concepción del mito continúa siendo la misma que la de Wilamowitz.

Nilsson continuó estudiando a los dioses aisladamente y colocándolos en estratos y épocas históricas, como sus predecesores; pero, al igual que Kern, del que acepta las innovaciones que había aportado con respecto a Wilamowitz, introduce nuevos elementos en su construcción de la religión e incluso del mito griegos.

Reconoce, por ejemplo, que el pensamiento mítico no es del todo irracional, ya que «la más primitiva explicación científica del mundo está tan unida a la mitología como lo estaban Uranos y Gaia en el mito hesiódico» [13].

Por otra parte, desde el punto de vista histórico-religioso, las aportaciones de Nilsson son mucho mayores, ya que establece, en primer lugar, el origen micénico de la mitología griega y establece la distinción de las diferentes corrientes religiosas, según los grupos o clases sociales que las practican [14].

Pero Nilsson parte también de esa amalgama de mitos, ritos y cultos que él considera como primitivos en la construcción de su Historia de la religión griega, y afirma que todos ellos se irían conservando en el seno de las clases populares de nivel más inferior, hasta llegar el final de la antigüedad. Todos estos elementos del primer estrato fueron asimilados por los estratos posteriores, y por ellos se explican esas diosas como la Hera-vaca o la Demeter-yegua, o bien se fueron perdiendo o quedaron concentrados en los sectores sociales más o menos marginados. Un

---

[13] *Geschichte der griechischen Religion,* I, pág. 35.

[14] En muchas de estas consideraciones coincide con Petazzoni.

ejemplo de este último caso lo constituirían los cultos de las piedras y los árboles.

«El muy primitivo culto a las piedras conoce un renacimiento en la Antigüedad tardía. Principalmente en los cultos rurales fueron muy populares y estuvieron muy difundidos la piedra y el árbol sagrados» [15].

A partir de este primer sustrato de raíz prehistórica tendríamos las dos primeras religiones conocidas que se le superpondrían: la minoica y la micénica. Ambas relacionadas entre sí y a la vez independientes. Puesto que si bien algunas figuras de la religión micénica están tomadas de la religión minoica, como las diosas de la tierra del tipo de Ge, o bien los grandes dioses de las primeras generaciones de las genealogías, e incluso dioses como Athena y Artemis [16], sin embargo, todas estas figuras son encuadradas y remoldeadas dentro de una religión preexistente que ya poseía un desarrollo sistemático y cuyas figuras principales serían Zeus, Poseidon, Hades, Demeter y Hestia.

Esta religión es la micénica, que «es la madre de la religión griega, lo mismo que el pueblo micénico es el padre del pueblo griego histórico» [17].

Gran cantidad de figuras míticas e incluso los aspectos esenciales de la constitución de la mitología griega posterior estaban ya presentes en la época micénica [18].

---

[15] *Geschichte der griechischen Religion*, I, pág. 207.

[16] Ibídem, I, pág. 603. El origen minoico de estas diosas, y el tema de la supervivencia de la religión minoica dentro de la micénica y la griega posterior, fue tratado monográficamente por Nilsson en *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek Religion*, Lund, 1927.

[17] *Geschichte der griechischen Religion*, I, pág. 338.

[18] Este problema fue objeto de otro libro de Nilsson: *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932 (reprint, Berkeley, 1972).

Nilsson desarrolla ampliamente este punto en esta última obra. En ella parte de la negación de las concepciones e interpretaciones político-lineales del mito afirmando que «es errónea la doctrina que afirma que los movimientos y las fusiones de los mitos dependen de las migraciones y uniones de tribus»[19].

Sin embargo él utiliza en cierto modo esta teoría, en cuanto que concibe al mito como algo aislado. En su opinión, cada mito posee una historia propia e independiente, y en las etapas más primitivas de su desarrollo la mitología no formaba un sistema, ya que «el aspecto histórico de la mitología griega, y especialmente la cronología mítica, son productos de la sistematización de los mitos llevada a cabo por los poetas del Ciclo Epico, y aún más, el producto de la racionalización e historificación llevadas a cabo por los logógrafos»[20].

Ahora bien, la utilización del método «Histórico» de Beloch por parte de Nilsson es muy restringida, y en realidad se reduce a esta concepción asistemática de la mitología primitiva.

Esta concepción es falsa porque incluso en las etapas más remotas del pensamiento mítico existe una articulación muy sistemática de los distintos personajes que lo componen, que aparecen ordenados genealógicamente siguiendo las estructuras del parentesco del pueblo que creó el mito.

Tras estas indicaciones de método, Nilsson pasa a examinar el origen micénico de una serie de figuras y mitos en concreto, llegando a observar que siempre «las tradiciones épicas y los restos materiales micénicos ocupan los mismos distritos»[21].

Y no sólo eso, sino que en muchos casos en con-

---

19 *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, pág. 9 [Berkeley, 1972].

20 Ibídem, pág. 4.

21 Ibídem, pág. 89.

creto el mito parece reflejar las oscilaciones de poder detectables a nivel arqueológico. Como en los casos de Agamemnon y las ciudades de Argos y Thebas [22].

Pero Nilsson llega quizá demasiado lejos en sus deducciones históricas, pues aunque reconoce que «no es posible deducir con certeza de los mitos hechos y acontecimientos históricos» [23], afirma que «en la época micénica la gente hablaba de un hombre muy fuerte, que era llamado por un nombre muy corriente, Herakles. A él le atribuyeron todas las proezas que correspondían a la vida y las ideas de esta época y eran muy admiradas. Y alrededor de él se fueron apiñando muchos cuentos de muertes y capturas de monstruos y animales salvajes y peligrosos, y quizás también de robos de ganado» [24].

De momento vamos a dejar entre paréntesis esta afirmación de Nilsson y no vamos a discutir su falsedad o veracidad; únicamente la tendremos en cuenta en cuanto que forma parte de la construcción de este autor acerca del origen micénico de la mitología griega, de la que estamos asbozando sus puntos fundamentales.

No solamente las figuras aisladas, sino también sus principios de organización se remontan a esta época. Así, por ejemplo, sabemos que en épocas posteriores «el mundo de los dioses está sujeto a un gobierno monárquico, un dios supremo está a su cabeza» [25], mientras que la sociedad no conocía ese tipo de gobierno.

Por ello es necesario tratar de explicar su origen. Algunos autores afirman que el modelo monárquico estaba tomado de la organización social de los tesa-

---

22 Véase ibídem, págs. 48, 68 y 125, respectivamente.
23 Ibídem, pág. 187.
24 Ibídem, pág. 219.
25 Ibídem, pág. 232.

lios [26]. Pero Nilsson rebate esta teoría indicando que «la estampa de la ciudad de los dioses en el Olimpo se remonta a época micénica» [27]. Y «en conjunto, el poder monárquico de Zeus es similar al que solamente se encuentra en la época micénica» [28]. A ella se remontan también algunos de los procedimientos jurídicos utilizados en el mito y que luego continuarán en vigor en la historia griega posterior. Así, «los hijos de Cronus se dividen el mundo de la misma forma que se reparten el Peloponeso los hijos de Aristomachus» [29], siguiendo un procedimiento que tuvo su origen en la sociedad micénica.

Este es entonces el segundo nivel de desarrollo de la mitología griega, a partir del sustrato primitivo. Tras él comenzará la historia de la religión griega en la Epoca Arcaica, en cuyos comienzos se producirá, según Nilsson, la asimilación de una serie de dioses extranjeros, como Hephaistos y Afrodita, continuando ese proceso de asimilación a lo largo de toda esa época y en las etapas sucesivas de la religión griega.

A partir de este momento dejaremos ya de extractar la obra de Nilsson, por quedar las épocas sucesivas fuera del marco histórico que estamos tratando.

Unicamente indicaremos que, para Nilsson, «el desarrollo de la religión y las creencias religiosas griegas está totalmente condicionado por las transformaciones de la vida social y política y de los demás sectores del pensamiento» [30].

Nilsson reconoció, pues, la importancia social,

---

26 Por ejemplo, Otto Kern: *Die Religion der Griechen*, I, y Paula Philippson: *Thessalische Mythologie*, Zurich, 1944, passim.

27 Ibídem, pág. 250.

28 Ibídem, pág. 251.

29 Ibídem, pág. 247.

30 *Geschichte der griechischen Religion*, I, pág. 847.

económica y política del mito[31]. Sin embargo, en el fondo mantiene en gran parte la concepción de Wilamowitz y Kern, en cuanto que lo concibe como átomo indivisble y no utiliza ningún método específico para su análisis.

Tenemos entonces que si bien en todo lo que queda, por decirlo así, en el exterior del mito, su origen histórico, sus relaciones con la economía, la sociedad, la política, Nilsson ha representado un gran progreso y su postura sigue siendo válida en la actualidad. Por el contrario, en lo que al análisis del mito se refiere, se mantiene plenamente en la tradición anterior.

El método histórico-filológico que se desarrolla desde Wilamowitz a Nilsson ha recibido una serie de críticas, realizadas desde diversos campos, por parte de una serie de autores de tendencias metodológicas opuestas.

Una buena síntesis de crítica de los principios fundamentales de este método la ha realizado recientemente W. den Boer[32], quien ha puesto de relieve la falsedad de la clasificación de mitos y divinidades por estratos, así como el carácter artificial de las distinciones realizadas entre religión personal y religión colectiva, o religión familiar y religión comunal.

W. den Boer afirma que un pastor o un campesino no viven inmersos en la naturaleza, como los describen algunos historiadores de la religión. Sino que también poseen una religión de tipo personal, y como viven en una comunidad y una familia, poseen igualmente unas religiones de tipo comunal y familiar.

Para él, no deben estudiarse aisladamente todos

---

[31] A este tema dedicó su libro: *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951.

[32] En *Aspects of Religion in Classical Greece*, HSPh, 77, 1973, págs. 1/22.

estos aspectos, sino como un conjunto, poniéndolos en relación con los restantes aspectos del pensamiento griego. Su postura presenta algunos caracteres comunes con la estructural, que luego veremos [33].

Paralelamente a la escuela alemana se desarrolló en Inglaterra otra corriente de investigación mitológica que partirá de la labor etnográfica de Frazer, y cuya más destacada representante es Jane Hellen Harison, seguida por Gilbert Murray, en segundo lugar.

Para estos autores el mito deriva fundamentalmente del ritual. El rito es anterior al mito y es el que le da sentido, configurando no solamente el pensamiento mítico, sino también diversos sectores de la creación artística de época histórica.

«Los dioses primitivos no son sino proyecciones, o, si se prefiere, personificaciones del rito. Surgen de él» [34]. Y el arte antiguo y el ritual no sólo están estrechamente conectados, no sólo se explican mutuamente el uno al otro, sino que ambos surgen de un mismo impulso humano» [35].

Estas teorías son sostenidas hoy en día por muy pocos autores. Y la mayor parte de las hipótesis desarrolladas por estos autores han sido en la actualidad muy matizadas [36].

Uno de los temas favoritos de esta escuela fue la

---

33 Op. cit., págs. 14 y sigs., para el desarrollo de estos últimos puntos.

34 Jane Hellen Harrison: *Ancient Art and Ritual*, Oxford, 1951, pág. 225. La exposición de sus puntos de vista principales puede verse en sus libros: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (reprint 2.ª ed., 1927, New York, 1960); *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912, y *Epilegomena ot the study of Greek Religion*, Cambridge, 1921.

35 *Ancient Art and Ritual*, pág. 18.

36 Defiende parcialmente la teoría Joseph Fontenrose en *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley, 1971.

deducción de la tragedia a partir de un ritual primitivo. Si bien es cierto que poseen una gran parte de razón al defender esta hipótesis, también lo es que la cuestión es mucho más compleja de lo que parece por su planteamiento de ella. Pues si bien «la fiesta es el lugar adecuado para la recitación de la épica, que narra el pasado como tal pasado, pero también es el lugar adecuado para el rito y el Teatro, que narran el pasado como presente» [37]. Y «la capacidad mitificadora está abierta en la fiesta, nuevos mitos se crean y representan en ella» [38]. Sin embargo, no se puede concluir unilateralmente que el mito derive siempre de esos ritos, porque en la Grecia Antigua conocemos ritos sin mito, y viceversa, y también se produjeron procesos de mitificación de un rito determinado.

La labor de esta escuela puede criticarse, naturalmente, desde el punto de vista etnográfico, si tenemos en cuenta lo anteriormente dicho acerca de la naturaleza del mito. Pero a esta crítica podemos añadir otra realizada recientemente por otro autor inglés que trata de establecer un nuevo método para el análisis del mito griego: G. S. Kirk.

Kirk afirma que «los libros sobre religión griega debidos a M. P. Nilsson, tan valiosos en otros aspectos, y el manual de mitología griega, tan extensamente usado, de H. J. Rose, han hecho mucho para perpetuar una idea esencialmente victoriana respecto al claro aire de Grecia y sus tónicos efectos sobre la mente griega» [39], debido a que ambos autores tratan de valorar el mito griego con criterios distintos que los utilizados con respecto a los mitos de otros pueblos primitivos.

---

[37] F. R. Adrados: *Fiesta, Comedia y Tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro,* Barcelona, 1972, pág. 373.
[38] Idem. Para los siguientes aspectos, 393 y sigs.
[39] *Mito,* pág. 283.

Esta postura racionalista está mucho más acentuada en el manual, ya citado, de Rose que en las obras de Nilsson.

Rose no elaboró ninguna teoría del mito, sino que se limitó a tratarlo siguiendo un criterio de tipo positivista. Expone simplemente la historia contenida en cada mito, acompañada de sus fuentes. Clasifica a los dioses por generaciones, preolímpicos, olímpicos y dioses más jóvenes. Y en ningún caso se preocupa de explicar el mito. La obra de Rose carecería de importancia si su manual no hubiese alcanzado tanta difusión. Kirk parte de ella para criticar las posturas racionalistas dentro del estudio del mito griego y para proponer un nuevo método que tenga en cuenta la irracionalidad, que se halla muy presente en la mitología griega.

Kirk realiza en su libro una crítica del método de Lévi-Strauss, y afirma que para analizar el mito es necesario, en primer lugar, distinguirlo muy netamente de otros géneros narrativos similares, como, por ejemplo, el cuento o la leyenda.

Para él, «los mitos tienen con frecuencia algún serio propósito fundamental, además de contener una historia. Los cuentos populares, en cambio, tienden a reflejar simples situaciones sociales, se valen de temores y deseos comunes, así como de la predilección del hombre por las soluciones claras e ingeniosas, y presentan temas fantásticos más para ampliar el alcance de la aventura y el ingenio que por las necesidades imaginativas e introspectivas» [40].

La distinción de géneros por funciones que hace Kirk no es del todo exacta, si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente. Y basándonos en ellos podemos decir que su objeción no invalida el método de Lévi-Strauss, ya que, aunque el mito y el cuento sean

---

[40] Op. cit., pág. 57.

géneros diferentes —Lévi-Strauss nunca dijo lo contrario—, pueden ser analizados con un mismo método.

Para Kirk, el mito griego se halla, en la forma en que lo conocemos, muy contaminado. Y en él se han ido exagerando todos los elementos de cuento popular que llevaba implícitos, a costa de los elementos especulativos o explicativos [41]. Esta interpretación, como la anterior, peca de unilateralidad. Pues la función del mito no es sólo explicativa, y de él no sólo se han desarrollado los elementos de cuentos de distinto tipo que lleva implícitos, sino también los elementos de tipo histórico, poético y filosófico.

El método que Kirk propone para el análisis de los mitos es similar al estructural desarrollado en las primeras obras de Lévi-Strauss, ya que propugna un estudio de cada mito llevado a cabo independientemente, sin ponerlo en relación con los demás. En su opinión, «el significado del mito no ha de hallarse en ningún álgebra de relaciones estructurales, sino enteramente explícito en su contenido, visto en términos, indudablemente, de ciertas relaciones significativas que tienen analogías en diferentes niveles [42].

El estudio de este tipo debe complementarse con otro en el que se analicen principalmente los temas mitológicos, distinguiendo entre ellos cuáles son los más comunes y cuáles los excepcionales, insólitos y grotescos [43].

Este método está provisto evidentemente de una gran utilidad, ya que el conocimiento del tratamiento mítico de temas como el de la fundación de ciudades, la venganza, la disputa, pueden darnos valiosas indicaciones acerca de la sociedad griega. Pero,

---

[41] Idem.

[42] *Mito,* pág. 92.

[43] Puede verse una clasificación de temas siguiendo este criterio en Kirk, ibídem, págs. 222/230.

para llegar a la comprensión total de una mitología, el método resulta insuficiente. Pues no nos indica cuáles son las bases estructurales del pensamiento mítico griego ni nos permite deducir los principios de estructuración de la sociedad o el parentesco griegos primitivos.

Tras la publicación de este libro, Kirk ha vuelto a tratar de nuevo este problema. Primero en un libro y luego en un artículo en el que anticipaba el desarrollo de su libro posterior [44]. En ambos ignora totalmente la labor de la escuela francesa que posteriormente detallaremos. Y por ello afirma que el estado actual de los estudios de mitología griega es crítico y se encuentran los diferentes autores carentes de orientación.

Kirk no altera en estos trabajos los rasgos fundamentales de su concepción del mito, pero sí la remodela en algún punto.

Niega, por ejemplo, el valor excesivo de la clasificación mitológica, porque «en Grecia los cuentos heroicos eran tan tradicionales como los divinos, y pueden decirnos algo acerca del género como conjunto» [45]. Y se aproxima más a la realidad etnográfica al hablar de las funciones del cuento cuando indica que «un cuento tradicional, sea o no sagrado, puede tomar diferentes valores, porque el contar cuentos es en muchas sociedades ágrafas un modo primario de comunicación y disertación y un importante factor de estabilidad, o, si es necesario, de cambio» [46].

Por lo que a la mitología propiamente dicha se refiere, Kirk hace también algunas consideraciones

---

[44] *Greek Mythology: Some new perspectives*, JHS, 1972, páginas 74/85, y *The Nature of Greek Myth*, Hardmondsworth, 1974.

[45] *Greek Mythology: Some new perspectives*, pág. 75.

[46] Ibídem, pág. 75.

de carácter general, indicando, por ejemplo, que «la tradición mítica griega tiene sus momentos de luminosa fantasía. Pero la mayor parte de ellos son de origen extranjero. Sus cualidades básicas seguirán siendo las de ingenuidad, más que el contenido poético» [47]. Y que «los mitos griegos están muy limitados en sus temas. Eso es el resultado de una larga historia de desarrollo y organización consciente. En particular carecen de esa obsesión por las reglas de la organización social que están siempre presentes en los mitos de las culturas primitivas» [48].

Pasando por alto el primero de estos dos últimos puntos, diremos que en lo que se refiere a la ausencia de la preocupación por la organización de la sociedad que caracteriza supuestamente al mito griego, Kirk incluye en primer lugar, en contradicción con buena parte de las teorías etnográficas actuales acerca del valor fundamental del mito, y en segundo lugar contradice también a la propia mitología griega, pues, como tendremos la ocasión de demostrar ampliamente con posterioridad, el mito griego se preocupa, como todos los restantes, por los problemas del orden del mundo físico, cósmico y del mundo social y familiar.

Kirk, naturalmente, no puede observar estos hechos debido a la incapacidad de su método, cuyo verdadero valor para el mito griego queda puesto de relieve en el último de sus libros. En él se limita simplemente a parafrasear las fuentes de cada mito y comentarlas superficialmente. Completando este comentario con una serie de consideraciones acerca de las relaciones entre el mito griego y los mitos del Próximo Oriente, o entre el mito y el ritual, o el mito y la filosofía, que se limitan a resumir la bibliogra-

---

[47] Ibídem, pág. 85.
[48] *The Nature of Greek Myth*, pág. 26.

fía existente sobre el tema sin tratarlo de primera mano.

Kirk critica, pues, todos los métodos existentes de análisis mitológico, por considerarlos teorías monolíticas. Pero, en definitiva, no llega a proponer ningún método nuevo para su sustitución. Y cuando aplica sus ideas al análisis de mitos griegos concretos, si exceptuamos el caso del de los Cíclopes, que luego veremos, desemboca en un rotundo fracaso.

Pasamos entonces a describir la concepción del mito y los métodos de una escuela que Kirk se permite el lujo de ignorar y que es la única que está dando grandes resultados históricos positivos en el análisis del mito en la actualidad.

Esta es la escuela francesa. Dentro de ella sería necesario distinguir dos grupos. Uno que, por llamarlo de alguna forma, podríamos denominar indoeuropeísta, cuya figura fundamental es Georges Dumézil, seguido por Francis Vian. Y otro segundo grupo que se centra en el estudio de los mitos griegos, cuyos principales miembros son Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne.

En realidad ambos poseen en común una gran cantidad de concepciones y por ello podrían exponerse conjuntamente los planteamientos de los grupos. Si procedemos a realizar esta separación es porque posteriormente estudiaremos el desarrollo del primero de ellos al hablar de las relaciones entre el mito indoeuropeo y el mito griego.

En el segundo grupo cabe destacar, en primer lugar, la concepción del mito de Jean Pierre Vernant, que se hace prácticamente extensible a Pierre Vidal-Naquet [49].

[49] Vidal-Naquet no ha dedicado ningún libro completo al estudio del mito. Pero expone, conjuntamente con Vernant, sus opiniones acerca de estos problemas en el prólogo de un libro que recoge artículos de ambos: *Mythe et Tragédie en Gréce Ancienne*, París, 1972.

Vernant trata de llevar a cabo en sus obras lo que él llama estudios de psicología histórica. Los que, en su opinión, constituyen una parte esencial de la Historia de las Mentalidades.

En los casos en que sus estudios se refieren al mito utiliza para su análisis los métodos estructurales de Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss. No obstante, en general se muestra más próximo al método de Dumézil y, en general, muestra reticencias con respecto al método mitológico de Lévi-Strauss.

Vernant afirma que el último de estos dos métodos, aplicable al estudio de los mitos de los pueblos primitivos, no es útil en el caso griego porque en él no poseemos un verdadero mito, es decir, una historia contada oralmente, sino que únicamente disponemos de los mitos integrados en una serie de obras literarias no estrictamente míticas.

Por esa razón no es posible realizar un análisis estructural del mito griego en bruto, sino que debemos tener siempre en cuenta el contexto en el que está expuesto y el pensamiento del autor que nos lo expone.

Este análisis constituye, evidentemente, un primer nivel de estudio, dentro del método levi-straussiano. Pero es el único que es posible alcanzar en el caso griego, si seguimos las opiniones de Vernant y Vidal-Naquet.

Ambos afirman que, efectivamente, «sería cometer un error muy grave de perspectiva el confundir este tipo de lectura con el desciframiento de los mitos propiamente dichos. Las técnicas de interpretación pueden ser similares, pero la finalidad de la investigación es, lógicamente, muy diferente» [50].

Vernant ha dado recientemente un ejemplo muy concreto de su método analítico con el mito del Pro-

---

[50] *Mythe et Tragédie en Gréce Ancienne*, pág. 7.

meteo hesiódico, al que analiza en uno de sus últimos artículos [51]. En él distingue entre una gramática de la narración y un contenido semántico del mito, y por otra parte, una función social del mismo. Todos estos elementos no están, naturalmente, aislados, sino que la «gramática de la narración (la lógica de las acciones) y el contenido semántico aparecen mutuamente imbricados» [52].

Ahora bien, para poder llegar a conocer el contenido semántico y la función social de un mito es necesario poseer un testimonio literario del mismo. Y, por lo tanto, no será nunca posible, por ejemplo, deducir de Homero o Hesiodo nada históricamente válido, desde un punto de vista mítico, con respecto a un período anterior al de la redacción de las obras.

Pero Vernant ya no actúa con la concepción del mito de Wilamowitz o Nilsson, sino que maneja una verdadera metodología estructural, pues, en su opinión, «una religión, un panteón se nos presenta como un sistema de clasificación, como un cierto modo de ordenar y conceptualizar el universo, distinguiendo en él tipos de poder y potencias..., es de alguna manera un lenguaje, un modo particular de aprehensión de la realidad... La religión, cuando se la contempla desde el punto de vista de las formas de pensamiento, aparece como contemporánea del lenguaje» [53].

Y «todo estudio que busque definir a los dioses griegos independientemente los unos de los otros como personajes separados y aislados, corre el riesgo de dejar escapar lo esencial... Las investigaciones de un historiador de las religiones como Georges Dumézil han demostrado claramente que no se puede comprender un sistema religioso, como un sistema

---

[51] Recogido en *Mythe et Societé en Grèce Ancienne.*
[52] *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne,* pág. 190.
[53] *Mythe et Societé en Grèce Ancienne,* pág. 106.

lingüístico, más que estudiando el lugar que ocupa cada Dios en relación con los restantes.

Es preciso sustituir al simple catálogo de divinidades por un análisis de las estructuras del panteón, poniendo a la luz el modo en que se agrupan, se asocian, se oponen y se distinguen las diferentes potencias divinas»[54].

Metodológicamente, por tanto, Vernant coincide con Lévi-Strauss por lo menos en las líneas generales de su argumentación. Y lo mismo ocurre también en lo que se refiere a la función social y económica del mito, pues Vernant afirma que «para comprender una religión me parece necesario ligarla a los hombres que la han vivido, buscar cuáles eran las relaciones de estos hombres con la naturaleza a través de sus útiles y sus relaciones mutuas a través de sus instituciones»[55].

La concepción del mito y el método para su análisis que propone Vernant son prácticamente los de Lévi-Strauss, y por ello los utilizaremos en el presente trabajo. Pero existe una diferencia fundamental entre su planteamiento y el nuestro, y es que para Vernant, como ya hemos dicho, estos análisis pueden realizarse únicamente desde un punto de vista sincrónico, pero no puede llegar a obtenerse ninguna conclusión social a partir de un mito si no es únicamente acerca de la época que le ha dado un tratamiento por escrito. Deberemos, pues, estudiar la sociedad de cualquier etapa de la Historia griega a través de los mitos, ya que ellos nos iluminan importantes aspectos de la estructura social. Pero en ningún caso podremos llegar a deducir nada que sea aplicable a una época anterior al siglo VIII o IX a.C.

En realidad, a mi modo de ver, Vernant cae en un

---

54 Ibídem, pág. 110.
55 Ibídem, pág. 111.

error ya observado por Gustave Glotz cuando indicaba que «por exceso de escrúpulo se cae frecuentemente en el error que consiste en confundir la fecha de una leyenda con la del primer texto que nos habla de ella» [56]. La objeción de Glotz es válida, sobre todo si tenemos en cuenta la naturaleza de ela épica griega, de la que Homero es únicamente uno de los últimos pasos, como poesía desarrollada oralmente a lo largo de una amplia serie de siglos [57].

Si tenemos en cuenta este hecho habrá que reconocer que por lo menos los mitos de Homero han nacido varios siglos antes que él, y que probablemente tuvieron en el transcurso de esos siglos un significado y una función similares a las que desempeñan en ese poeta.

Por la misma razón es lógico suponer que una buena parte de la mitología presente, por ejemplo en Hesiodo, pueda provenir de etapas anteriores.

Este planteamiento nuestro no es incompatible, como ya hemos visto, con el método estructural. Pues el mismo Lévi-Strauss lo ha defendido en sus *Mitológicas*. Para él los mitos constituyen estructuras de pensamientos inconscientes que se desarrollan en la larga duración. Y por lo tanto es legítimo hacer estas extrapolaciones retrospectivas, siempre y cuando tengamos garantías de que el pueblo o el grupo de pueblos a los cuales pretendemos asignar esos mitos conocidos en una época anterior son en realidad el o los antepasados directos del que nos ha transmitido los mitos.

Y lo mismo que de los mitos puede decirse esto también, en opinión de Lévi-Strauss, acerca de las estructuras de parentesco, pues en una de sus obras

---

[56] *L'Ordalie dans la Gréce Primitive. Etude de droit et de mythologie*, París, 1904, pág. 10.

[57] Véase G. S. Kirk: *Los Poemas de Homero* (trad. *The Homeric Songs*, Cambridge, 1962, Buenos Aires, 1968).

ha realizado un análisis de este tipo para descubrir la prehistoria de un sistema de parentesco concreto [58].

La postura de Vernant, si la tomamos rígidamente, puede llevarnos a un contrasentido en el que incurriría, por ejemplo, Dumézil, y Vernant mismo. Pues el primero de estos autores no podría, de ser válida la objeción de Vernant, deducir nada de la mitología o la sociedad indoeuropea a partir de autores como Tito Livio o Saxo Gramatico, o de poemas como el Mahabaratta. Sino que únicamente debiera limitarse a decir cuáles eran el significado y la función social de los mitos en la República Romana, la Edad Media Nórdica y la época Védica, respectivamente.

Vernant, sin embargo, no niega la validez de los estudios de Dumézil, ni tampoco de su artículo sobre el Mito de las Razas en el que descubrió la estructura trifuncional indoeuropea en los Erga hesiódicos, y por ello es necesario reconocer que su afirmación, tomada tajantemente, se vuelve incluso en contra de su creador [59].

Esto no quiere decir que la obra de Vernant no sea válida; precisamente, junto con la de Detienne, es una de las más validas en la actualidad, como veremos en concreto al realizar el análisis de los mitos, sino simplemente que debe ser matizada en lo que a ese pequeño punto se refiere.

Vernant reconoce que aun hoy en día no disponemos de un método absolutamente científico para analizar los mitos y que por ello «el mitólogo debe enmendarse, en vista de esta carencia, y dirigirse hacia los lingüistas, los lógicos y los matemáticos para

---

[58] El chino en *Las estructuras elementales del parentesco.*

[59] Véase este artículo en *Mythe et Pensée chez les Grecques,* I, París, 1971.

que ellos le provean de ese útil que le falta: el modelo estructural de una lógica que no será la lógica binaria del sí y del no, sino una lógica diferente a la del logos»[60].

Ahora bien, como en este sentido se han realizado diversos intentos y no han dado ningún buen resultado, al contrario que en el caso de las estructuras del parentesco, que hoy en día pueden formularse algebraicamente, debemos, con André Regnier, un matemático, mostrarnos bastante escépticos en este terreno[61].

El futuro de la mitología griega no está entonces solamente en manos de los lingüistas ni de los matemáticos, pues los análisis que ellos han hecho del mito se basan siempre en otros análisis estructurales previos y son poco fructíferos en otros resultados[62].

Vernant utiliza, en definitiva, el método estructural para el análisis del mito y éstos son los caracteres fundamentales de su sistema, que prácticamente en su totalidad son compartidos por Marcel Detienne, a pesar de que entre las concepciones y métodos de ambos existen importantes diferencias.

Detienne parte de que «la civilización griega no nos ofrece más que fragmentos míticos, conservados en los escolios tardíos o en las narraciones de los anticuarios, reutilizadas por los mitógrafos en sus construcciones escolares»[63]. Pero, no obstante, reconoce que un análisis estructural exactamente igual al que realizó Lévi-Strauss en sus *Mitológicas* es per-

---

60 *Mythe et Societé en Gréce Ancienne,* pág. 250.

61 Véase *Mathématiser les sciences de l'homme?,* en *Anthropologie et Calcul,* págs. 15/37.

62 Véanse como ejemplo los diversos artículos de este estilo contenido en *Anthropologie et Calcul,* págs. 329/381.

63 *Les maîtres de Vérité dans la Gréce archaïque,* París, 1973, pág. 7, n. 9.

fectamente posible en el caso griego, como ha demostrado palpablemente al realizarlo en una de sus obras [64].

En esta obra analiza los mitos a diversos niveles, entre ellos el sociológico. Y para su estudio recurre al uso de textos no exclusivamente mitológicos, sino también de tipo científico y filosófico.

Detienne, como Lévi-Strauss, analiza así la mitología de seres y cosas concretos, como los perfumes, las plantas; trigo y cereales, lechuga; los animales, buey, cordero, foca y cangrejo [65]. Y también la mitología de una serie de propiedades de las cosas, como lo seco y lo húmedo, lo quemado y lo podrido. Todos estos elementos se articulan en diversos códigos: astronómico, meteorológico, culinario, vegetal, ritual y sociológico, funcionando cada uno de un modo diferente, pero constituyendo en su conjunto una estructura común, que es la estructura mental de la sociedad griega del siglo IV en uno de sus aspectos.

Ahora bien, además de diferenciarse de Vernant en la aceptación más plena del método de Lévi-Strauss y en su utilización directa, Detienne reconoce que en un mito de una determinada época pueden encontrarse configuraciones más antiguas. Así, por ejemplo, «el mito y el ritual de Adonis encuentran en la crisis política abierta en el siglo IV un contexto histórico en el que se acusan las líneas de fuerza de una configuración más antigua» [66].

E igualmente en el estudio de otro tema, el concepto de Daimon. Detienne reconoce que examinan-

---

[64] *Les Jardins d'Adonis. La Mythologie de Aromates en Gréce,* París, 1972.

[65] Véase también *Le phoque, le crabe et le forgeron,* Homm. M. Delcourt, págs. 219/233. Y su libro conjunto con Vernant: *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs,* París, 1974.

[66] *Les Jardins d'Adonis,* pág. 240.

do esta noción dentro del contexto del pitagorismo antiguo se puede ver su origen, en el que cumplía una función diferente a la que desempeñó entre los pitagóricos, que remoldearon el concepto, dándole un nuevo sentido[67].

Detienne, aunque a nivel general, coincide con Vernant, difiere de él en dos puntos. En cuanto al método, y en cuanto a la concepción del estudio de las posibilidades históricas retroactivas del mito.

Su principal aportación al estudio del mito es la ampliación del contexto del análisis que ha propuesto y que seguiremos al llegar al estudio concreto de los mitos.

Para Detienne, «una de las características del mundo griego es que el contexto etnográfico no está solamente compuesto de elementos actuales de orden económico, técnico o religioso, sino que en gran parte está formado por diferentes saberes: botánicos, médicos, heortológicos..., etc., saberes que se constituyen, del siglo V al IV, a través de una serie de obras, desde el Corpus Hippocratico a la Historia de las Plantas de Teofrasto, pasando por los tratados consagrados por Philocoro de Athenas a las fiestas religiosas y a las prácticas sacrificiales. Médicos, botánicos, zoólogos y liturgistas; su testimonio no solamente permite descubrir el horizonte sobre el que se destacan los más secretos detalles de la mitología de los aromas, sino que suministra los elementos esenciales para la inteligencia del conjunto mítico; ya se trate de la definición de los aromas por Teofrasto, del sentido de las fumigaciones sacrificiales o de la significación del ritual en honor de las Estaciones y del Sol, según Philocoro. Hemos sido conducidos así a observar un paralelis-

---

67 Véase *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme Ancien*, París, 1963, passim.

mo singular entre las categorías puestas en práctica por este pensamiento racional del siglo v (y del IV) y las principales nociones que subyacen en el discurso mítico: como si los saberes profanos se encargasen de traducir y poner en claro los grandes tipos de oposición que destacan las articulaciones del mito [68].

Esta conclusión de Detienne posee una extraordinaria importancia porque introduce una innovación esencial en el terreno metodológico: la utilización de textos de tipo científico para completar los de tipo mitológico.

El fundamento teórico de esa utilización puede encontrarse en el análisis de las relaciones entre el mito y el pensamiento científico que hemos realizado en el capítulo primero, y mucho más ampliamente, naturalmente, en las obras de Michel Foucault. Partiendo de él y del método utilizado por Detienne procederemos en otros trabajos a completar los significados de numerosos mitos con el análisis de textos de tipo científico. Estos nos revelarán el paralelismo observado por Detienne en una nueva serie de casos. Y no sólo eso, sino que incluso a veces aclararán el sentido y significado de algún mito y la figura de algún dios.

Podemos entonces concluir diciendo que el mito griego, por su naturaleza, no se diferencia absolutamente en nada de los restantes, sea cual sea el pueblo al que pertenezcan. Todo lo dicho a nivel general en el capítulo primero acerca de el mito le es totalmente aplicable.

La única diferencia existente es que la mayor parte de las mitologías primitivas han sido directamente conocidas a través de las narraciones de los creadores, mientras que del mito griego solamente tene-

---

[68] *Les Jardins d'Adonis*, págs. 240/241.

mos fragmentos dispersos en una serie de textos de naturaleza muy diversa, cuyos autores no comprendían ya el sentido originario de los mitos que narraban, por lo que procedieron a deformarlos con propósitos explicativos, poéticos o artístico-eruditos.

Pero a pesar de todo el método estructural les sigue siendo aplicable. Y, por tanto, podemos afirmar que la mitología griega no sólo es idéntica por su naturaleza y funciones a la de los pueblos primitivos, sino que puede ser analizada aplicando los mismos métodos que se utilizan para el estudio de las restantes mitologías vivas.

Con esto queda aclarado el primer punto. Deberemos, por tanto, pasar al siguiente.

II. *Mito indoeuropeo y mito griego*

Ya hemos dicho anteriormente que para plantear esta cuestión es necesario hoy en día partir directamente de la obra de Georges Dumézil, que se completa con la de algunos de sus discípulos como Francis Vian y Atsuhiko Yoshida.

Dumézil, partiendo de los estudios de tipo comparativo del pasado siglo, ha conseguido, a través de la introducción de un método nuevo, dar vigor a una rama del estudio mitológico que, tras las ambiciosas síntesis de siglo pasado, parecía haber quedado definitivamente eliminada del campo de trabajo del mitólogo: la mitología indoeuropea.

Además de un método de trabajo, Dumézil introdujo también una concepción del mito que ha ido variando a lo largo de los numerosos años que le ha dedicado a su estudio.

Inicialmente, partió Dumézil de una concepción

ritualista del mito[69]. Según él, primitivamente existiría una unión muy estrecha entre el mito y el rito. El rito haría surgir al mito, siendo a la vez explicado por el propio mito. Posteriormente, esta unidad primordial se iría descomponiendo con el transcurso de la historia e irían surgiendo distintos tipos de nuevas narraciones, como el cuento, la historia propiamente dicha, la Historia Sagrada y una serie de géneros literarios como los *Himnos*, los comentarios litúrgicos.

Esta teoría se explica por la moda etnológica del momento, y como Dumézil la ha abandonado posteriormente no merece la pena detenerse en su análisis y crítica. Y aunque no es aceptable a nivel sociológico, sí es válida en lo que a la creación de diversos géneros literarios se refiere.

Dentro del pensamiento actual de Dumézil el mito ya no es concebido como un elemento derivado del rito, sino como un elemento de cohesión social, que recoge todas las tendencias existentes en el seno de una sociedad. Tanto las que propugnan fuertemente el establecimiento de un orden social, como aquellas otras que contienen los gérmenes que pueden llevar a que se produzca una desintegración de esa misma sociedad.

El mito tiene como misión establecer un equilibrio entre estas dos tendencias, pero favorable a la primera de ellas en todos los casos.

Dice Dumézil: «El país que ya no tenga leyendas —dice el poeta— está condenado a morir de frío. Es harto posible. Pero el pueblo que no tuviera mitos estaría ya muerto. La función de la clase particular de leyendas que son los mitos es, en efec-

---

[69] Sobre ella puede verse su artículo *Temps et Mythes*, Rech. Phil. 3, 1935, págs. 235/251, dedicado al análisis del tiempo en el pensamiento mítico, pero que contiene también una teoría del mito.

to, expresar dramáticamente la ideología de que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y estructura mismos, los elementos, los vínculos, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría»[70].

Partiendo de esta concepción del mito, Dumézil utiliza en primer lugar un método comparativo que le viene impuesto por la naturaleza del dominio que estudia, el indoeuropeo; pero su comparatismo es de naturaleza filológica, no etnológica, como el de Frazer, pues mitológicamente siempre se preocupará más que nada en definir los rasgos estructurales del pensamiento y la religión indoeuropea común.

Dumézil ha vuelto numerosas veces en su vida sobre temas que ya había tratado, ampliado y corregido numerosas veces, y por ello es conveniente el exponer su pensamiento, recurrir a las últimas de sus obras[71].

Uno de los principales resultados de la investigación de Dumézil ha sido el descubrimiento de que los dioses de los panteones indoeuropeos se agrupan en una estructura tripartita, en la cual se articulan tres funciones que se reparten entre los diversos tipos de dioses.

«Estas funciones son: 1) La administración, a la vez misteriosa y regular del mundo. 2) El juego del

---

[70] *El destino del Guerrero,* pág. 15 (trad. de *Heur et Malheur du Guerrier,* París, 1969; México, 1971).

[71] Además de su obra general, *Los dioses de los Indoeuropeos* (trad. *Les dieux des Indo-européens,* París, 1952; Barcelona, 1970), es fundamental la consulta de su última obra de síntesis, *Mythe et Epòpeé.* I, *L'ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* París, 1968. II, *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi,* París, 1968. III, *Histoires Romaines,* París, 1973.

vigor físico, de la fuerza, principalmente guerrera. 3) La fecundidad, con muchas condiciones y consecuencias tales como la prosperidad, la salud, la voluptuosidad, la longevidad, la tranquilidad, la «gran cantidad». Los poetas sagrados ponen ya en relación estas funciones con otras tríadas, preferentemente con la división topográfica del mundo en cielo (quizá más bien «envoltura» del mundo), atmósfera, tierra..., etc.» [72].

Esta ideología tripartita ha sido expuesta ampliamente por Dumézil en el primer tomo de su última obra [73]. Para su comprensión es necesario tener en cuenta que la ideología indoeuropea no constituye una unidad rígida, sino que posee una serie de variaciones locales, y aparece en los diversos pueblos indoeuropeos oculta en cada uno de ellos bajo el manto de una narración de un tipo y género que pueden ser totalmente diferentes. Así, por ejemplo, si en la India podemos rastrear los restos de la ideología indoeuropea a través de la epopeya, en la Roma republicana debemos recurrir, por el contrario, al dominio de la Historia y nos encontraremos con que los personajes que expresan esta ideología no son los grandes dioses, sino los hombres que realizan las primeras gestas de la Historia Romana.

Así, pues, en contra de lo que se ha venido afirmando, «la mitología romana ha sido tan rica como la de la India Védica y la de los escandinavos... Sólo que los mitos han sido traspasados del Gran Mundo al mundo presente, y los héroes ya no son dio-

---

72 *Los dioses de los Indoeuropeos*, pág. 15.

73 *Mythe et Epopée*. I, *La ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, a donde remito.

ses, sino los grandes hombres de Roma, que han tomado su figura»[74].

Al igual que una misma estructura se descubre en diferentes tipos de narraciones, tenemos que, a su vez, aparece sumergida también bajo modos de pensamiento que, aparentemente, son totalmente diferentes. Así, aunque los romanos y los indios piensen de modos tan diferentes como se puede apreciar en la siguiente tabla, sus pensamientos nos muestran la misma estructura tripartita.

Los romanos	Los indios
históricamente	fabulosamente
nacionalmente	cósmicamente
prácticamente	filosóficamente
relativamente y	absolutamente y
empíricamente	dogmáticamente
políticamente	moralmente
jurídicamente	místicamente[75].

Igualmente tenemos que en la novela de Saxo Gramaticus se encuentran las tres funciones indicadas en la ideología indoeuropea. En ella «los fragmentos homólogos han sido superpuestos para revelar aquí y allá un mismo encadenamiento, una misma línea, de suerte que la novela se interpreta como una estructura literaria derivada de la estructura del mito»[76].

Estos son algunos caracteres de los casos romano, indio y escandinavo, pero ¿qué ocurre en Grecia?

Dumézil admite, y como luego veremos otros

[74] *La Religion Romaine Archaïque. Avec un Appendice sur la Religion des Etrusques,* París, 1966, pág. 87.

[75] Ibídem, págs. 123/124.

[76] *Del Mito a la Novela,* pág. 134.

autores demuestran la existencia en su mitología de temas indoeuropeos, pero, no obstante, el propio Dumézil admite que el caso griego es un caso especial, pues aunque «*a priori* es verosímil la existencia de temas épicos indoeuropeos, o más ampliamente, de una literatura indoeuropea: después de treinta años se han descubierto coincidencias prosódicas en las formas poéticas de la India y Grecia y formulares en las del Irán y Escandinavia, que se explican mejor por una herencia común» [77]. Sin embargo, tenemos, por otra parte, que: «Los griegos... presentan, por el contrario, en su civilización y en su religión menos supervivencias y más limitadas que las de la mayor parte de sus pueblos hermanos... Tributo del milagro griego, lo he dicho muchas veces: en este rincón del mundo la inteligencia crítica y creadora comenzó a actuar muy pronto, llegando a transformar incluso lo que conservaban» [78].

«En resumen, Grecia ha elegido como siempre la mejor parte a las reflexiones acostumbradas y las relaciones preestablecidas entre los hombres y entre las cosas que le proponía el legado de sus antepasados del Norte, ha preferido los riesgos y las suertes de la crítica y la observación; ella ha mirado al hombre, al mundo y la sociedad con ojos nuevos» [79].

Hay un hecho claramente establecido y es que, aunque en la mitología griega se encuentran rastros de las estructuras indoeuropeas, sin embargo, son muy difusos, y de todas las mitologías indoeuropeas conocidas es la que menos se ajusta al esquema general de Dumézil. Si la razón a que esto es debido es

[77] *Mythe et Epopeé,* I, pág. 257.
[78] Ibídem, pág. 581.
[79] Ibídem, pág. 633.

la que él propone —más bien no— u otra, es una cuestión que no vamos a tratar ahora, sino que pasaremos a examinar los puntos esenciales de su método que nos aclararán cómo se hace posible esa diferenciación dentro de la unidad común y a qué se debe en concreto el «milagro» griego.

Dumézil trabaja analizando una serie de textos y tratando de descubrir en ellos la teoría del mundo y la sociedad que implícitamente contienen, procurando estudiar las diversas divinidades o personajes míticos que aparecen en ellos, por su modo de acción y en relación con las demás personalidades del panteón al que pertenecen. Y afirma que «en la filiación de una divinidad, es más característica la definición de su modo de acción que la lista de los lugares de sus acciones y las ocasiones de sus servicios»[80].

Desde un punto de vista metodológico, es necesario tener en cuenta que «las tres funciones se han hecho para ayudarse y complementarse, y no se definen más que por su actuación»[81]. No constituyen, por tanto, una estructura de carácter rígido.

Cuando se estudia un texto que contiene una o varias narraciones míticas, dice Dumézil, debemos tomarlo tal y como se nos ofrece y no tratar de deformarlo buscándole posibles sentidos anteriores. Y «para explicar un mito es imprudente y engañoso casi siempre admitir que en la forma que lo conocemos ha perdido todos los rasgos que se tienen por esenciales, por constituyentes de un «primer» sentido «olvidado»[82].

E igualmente si en la narración estudiada encontramos una serie de hechos que pueden parecer his-

80 *La Religion Romaine Archaïque*, pág. 179.
81 Ibídem, pág. 236.
82 *Del Mito a la Novela*, pág. 163.

tóricos (esto en su estudio de la religión romana es especialmente ostensible debido a que maneja los textos de Livio y otros autores que describen los orígenes de la ciudad), no debemos esforzarnos por separar lo que nos pueda parecer histórico de lo puramente legendario, sino que «es más importante reconocer la filosofía implícita, la teoría del mundo y de la sociedad que sostienen las leyendas de los orígenes»[83].

Y en último caso, «el problema de las relaciones entre hechos y leyendas se presenta de otra forma, no tratándose ya de acontecimientos ocurridos alguna vez, sino de instituciones que han durado»[84].

Así, pues, a su modo de ver lo más que se podría deducir de una mitología son un conjunto de instituciones. No obstante, esto ya no está para Dumézil totalmente claro, ya que últimamente ha afirmado que, «por el contrario, se me ha vuelto evidente que la correspondencia no es automática, y que no es legítimo pasar de una filosofía a una organización social»[85].

Hemos dicho que de lo que se trata con este método es de observar cómo actúan las divinidades. Un elemento que aparentemente parecería poder aclarar algo, sobre todo si tenemos en cuenta que los indoeuropeos, en su mayor parte al menos, nos son accesibles a través de la lingüística, sería el estudio de los nombres propios de los personajes. Sin embargo, lo que ellos nos pueden proporcionar con este fin es muy poco frente al análisis de la narración.

«Lo más prudente es entonces no tomar apoyo principalmente en los nombres propios, que muchas

---

83. *La Religion Romaine Archaïque*, pág. 170.
84 *Mythe et Epopeé*, I, pág. 432.
85 *Histoires Romaines*, pág. 338.

veces no hacen más que añadir una dificultad superficial a los problemas, ya bastante complejos, que plantean las intrigas narrativas»[86].

El método, esquemáticamente, queda entonces claro. Ahora bien, en algunos casos concretos plantea dificultades. Para mostrarlas tomaremos un ejemplo del mundo griego: el mito de París y el Juicio de las tres Diosas, analizado por Dumézil.

En su opinión, cada una representaría a una de las tres funciones: Hera, la Soberanía; Athena, la Victoria Guerrera, y por tanto la Segunda función, y Afrodita, que ofrece a París la mujer más bella, la Tercera función.

«Esto no quiere decir, claro está, que Hera, Athena y Afrodita sean las herederas de las concepciones indoeuropeas, cada cual en su conjunto y todos sus empleos»[87], sino que, simplemente, manifiestan en este caso la ideología de las tres funciones.

Ahora bien, no es posible juzgar a este mito aisladamente, sino que es necesario incluirlo en una serie de contextos. Por una parte, dentro del propio ciclo mítico troyano, y por la otra, dentro de las series de mitos que definen las figuras de cada una de estas tres diosas.

Al hacerlo así se descubrirán nuevas significaciones mucho más complejas que la presente. Pero entonces surge un problema: la función de la ideología mítica es expresar, a nivel mental, los problemas y la estructura de una sociedad.

¿Cómo es posible entonces que el mito griego conserve una parte de una ideología social que no es la suya propia?

En realidad, de ninguna forma. La estructura trifuncional no se halla presente en el mito griego

[86] Ibídem, pág. 301.
[87] *Mythe et Epopeé*, I, pág. 585.

como «recuerdo», sino que desempeña en él una determinada función social, porque precisamente la tripartición siguió conservando parcialmente sentido en la Grecia arcaica[88].

Y también precisamente por ello se conservó fragmentariamente en el mito.

Ahora bien, es necesario reconocer que Dumézil en éste y en otros casos ha llegado a unas simplificaciones excesivas cuando afirma, por ejemplo, que «los nombres no son más que nombres. Si las tres comparsas se llamasen Margot, Fauchon y Catin en lugar de Hera, Athena y Afrodita, nada cambiaría. La estructura del tema, la articulación de los papeles y la lección moral y política ilustrada por la elección (de París) subsistirían»[89].

Es absolutamente erróneo llevar la simplificación hasta estos extremos. Y ello da lugar a una serie de conclusiones falsas con respecto a las relaciones entre el mito indoeuropeo y el mito griego. Pues si bien es cierto que el nombre, en cuanto tal, mitológicamente no significa nada, y su etimología no suele dar ninguna clave para el entendimiento del mito. También lo es que tras estos tres nombres se ocultan tres figuras muy complejas, interrelacionadas con las demás de la mitología griega, hasta tal punto que la consideración de todas estas interrelaciones llegaría, al examinarla, a cambiar plenamente esta interpretación del juicio de París.

Dentro del terreno de la mitología griega, Dumézil ha tenido fundamentalmente tres seguidores: Vernant, Vian y Atsuhiko Yoshida, que han detecta-

---

[88] Sobre este tema, Emile Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indoeuropéens*, I, París, 1969, págs. 279/292. Y, concretamente, sobre la función de la tripartición en Hesiodo, puede verse el artículo de Vernant sobre el mito de las Razas, ya citado.

[89] *Mythe et Epopeé*, I, pág. 586.

do la existencia de la tripartición funcional en diversos mitos griegos.

Vernant la ha detectado en el mito de las Edades o las Razas de los Erga hesiódicos, como ya hemos visto. Vian, en los mitos de fundación de la ciudad de Thebas, que en otro lugar examinaremos con detenimiento [90]. Y Atsuhiko Yoshida, en una serie de artículos sobre diversos temas [91].

En uno de ellos demuestra, por ejemplo, que «el tema de común que se encuentra en la base de dos narraciones, griega y germánica, y que concierne al transporte de un forjador divino por un gigante de tipo hercúleo, descendiente de un ser marino, puede perfectamente remontarse a un mito indoeuropeo» [92].

Ello quiere decir que la mitología griega no sólo posee la estructura tripartita, sino que puede ser utilizada para investigar la mitología indoeuropea y descubrir nuevos mitos en ella, al igual que las demás mitologías indoeuropeas hermanas.

Algunos de estos estudios pecan quizá de una excesiva unilateralidad. Pero como no pretenden nunca agotar el análisis de un mito, sino simplemente revelar uno de sus aspectos, el indoeuropeo común, compatible con otros puramente específicos del mito griego [93].

El mito griego es entonces un mito plenamente

[90] En *Les Origines de Thébes. Cadmos et les Spartes,* París, 1963.

[91] Como *Mythe d'Orion et de Cedalion,* Homm. M. Renard; *Survivances de la tripartition fonctionelle en Gréce,* RHR, 1964; *Piasos noyé, Cleité pendue et le moulinde Cyzique. Essai de mythologie comparée,* RHR, 1965; *Le fronton Occidentel du temple d'Apollon á Delphes et les trois fonctions,* RBPh, 1966.

[92] *Mythe d'Orion et de Cedalion,* pág. 842.

[93] Véanse más análisis de este tipo en J. Puhvel y otros: *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European comparative mythology,* Berkeley, 1970.

indoeuropeo, pero parece diferenciarse del legado común más que los de otras culturas del mismo tronco que el suyo. Ello no se debe, por supuesto, a la existencia de ningún «milagro», sino a las condiciones históricas de Grecia y al desarrollo de sus más primitivas fases.

Por otra parte, esta diferenciación es muchas veces más un producto de la aplicación de un método que un hecho natural. Y por ello un planteamiento estructural del mito griego precisará en un futuro en qué consiste exactamente esa diferenciación, hasta ahora no del todo bien conocida.

El análisis mitológico y el estudio de la protohistoria griega aclararán esta diferenciación. Pero antes de pasar a ellos es necesario realizar otras consideraciones generales acerca del mito griego y plantearlo, en primer lugar, como problema histórico.

Pero antes de pasar a ese nuevo apartado sería necesario, teóricamente, examinar las críticas de algunos autores que niegan totalmente la validez del método de Dumézil, como por ejemplo Peter Bucholz. Pero como estas críticas carecen de base y se limitan a defender, en el caso de Bucholz[94], el método «estratigráfico». Y como, por otra parte, han sido contestadas ya por el propio Dumézil, las pasamos por alto[95].

III. *El mito griego como problema histórico*

Hasta ahora hemos visto qué es el mito, cuál es su función y las relaciones que mantiene con la so-

---

[94] Véase *Perspectives for historical research in Germanic religion*, HR, 1968, págs. III/138.

[95] Dumézil contesta a Bucholz en *Los Dioses de los Germanos*, págs. 39/40 (trad. de *Les Dieux des Germains*, París, 1958; México, 1973).

ciedad, la economía y los restantes dominios del pensamiento, sobre todo a nivel general. Luego hemos observado también que, por lo que a la definición y métodos de análisis se refiere, estas conclusiones generales pueden aplicarse al caso griego.

Se hace necesario plantear ahora, ya, que es, no en sus funciones, sino dentro de la documentación histórica concreta, el mito griego[96].

En realidad, plantear este problema equivale a plantear el problema del conocimiento histórico en general, en cuanto que lo que se trata de saber es hasta qué punto es posible llegar a conocer una realidad histórica concreta, partiendo de una serie de documentos.

Dejando a un lado inútiles especulaciones filosóficas tenemos que de lo que se trata es de ver si, partiendo del concepto de mito que hemos establecido, podemos encontrar en la documentación griega alguna narración que corresponda a este género.

Un examen cronológico de todos los textos griegos nos indicaría si en alguno de ellos existe o no uno o varios mitos. Pero, naturalmente, aquí no se trata de llevar a cabo esta tarea, sino simplemente de considerar al mito, en general, dentro de la literatura griega.

Tampoco se trata de ver la posición de los diferentes autores, de Homero a Bizancio, acerca del mito, ni de examinar la evolución de ninguna figura mítica en la literatura, sino de estudiar la posibilidad de existencia de un verdadero mito en los textos griegos.

Los más antiguos que poseemos son los micénicos, pero en ellos, dada su naturaleza administrativa, no encontramos mito alguno. Encontramos, sí,

---

96 El problema de los límites del mito griego lo plantearemos en el apartado siguiente.

nombres de dioses, pero el contexto en el que aparecen es el de una serie de prestaciones económicas para sus santuarios y por ello, aparte de su nombre, que, por supuesto, es un documento de gran valor, ya que nos demuestra su existencia en el momento en el que fueron escritas las tablillas, no podemos conocer de ellos, ni de sus funciones y modos de actuación en el mito prácticamente nada.

Nos encontramos entonces con que las más primitivas narraciones que poseemos acerca de los dioses y héroes pertenecen al género épico, y dentro de él los poemas más antiguos conservados son los poemas homéricos.

Ahora bien, la poesía homérica no es la poesía de un pueblo primitivo, y los dioses de Homero se encuentran en un estadio muy evolucionado dentro de la historia de la religión griega.

Por consiguiente, si en Homero, que es el texto más primitivo que nos habla de los mitos griegos, éstos se encuentran ya en un grado muy avanzado de su desarrollo histórico, es evidente entonces que no podemos conocer la mitología griega de una forma directa, sino totalmente mediatizada por los autores de los textos que poseemos, por lo cual el estudio del mito lleva implícito en cierto modo el estudio del autor, en cuanto que constantemente hay que tener en cuenta qué factores le han inducido a reelaborar el mito en un sentido determinado.

Tales reelaboraciones deben ser eliminadas para poder reconstruir el mito en su sentido más primitivo, aun a sabiendas de que esto es muy arriesgado, pues ¿cómo podremos saber cuál es el sentido verdaderamente primitivo del mito? Evidentemente eliminando de él todo lo que no nos parezca primitivo. Pero precisamente en esta tarea radica todo el riesgo, ya que en muchos casos nuestras ideas acerca de lo primitivo nos pueden llevar a reinter-

pretar el mito en sentido diferente al del autor que estamos considerando, sin saber que en él se encuentra el verdadero sentido originario.

Así, en lugar de descubrirlo, creamos desgraciadamente un sentido nuevo ajustado a nuestras necesidades. Y en vez de interpretar y analizar el mito caemos nosotros mismos en un proceso de mitificación.

El ejemplo más conocido de una recreación de un mito es el de Freud y su interpretación del mito de Edipo[97], tal y como ha demostrado Vernant.

El problema es entonces bastante agudo. Y si partimos de que existe una separación tajante entre el mito y los géneros que le son similares, como el cuento y la leyenda, deberemos concluir con honradez que el análisis del mito griego es imposible, porque hablando con propiedad tal mito no existe, sino que sólo disponemos de una literatura que lo ha utilizado.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que, como ya hemos indicado en el primer capítulo, aunque el mito y el cuento son de naturaleza diferente, poseen una serie de elementos comunes que los hacen susceptibles de ser analizados mediante los mismos métodos, y que ambos pueden actuar con la misma significación social. Entonces el problema deja de ser tan grave como parece, pues se hace posible un análisis estructural conjunto de esos diversos tipos de narración, una vez analizadas las fuentes y eliminado de ellas todo lo que se pueda ser una interpretación o adicción de algún autor histórico conocido.

Habíamos dicho que el texto más antiguo de que disponemos es el de Homero. Así, pues, cuando lo

---

[97] Véase *Oedipe sans complexe,* en *Mythe et Tragédie en Gréce Ancienne,* págs. 77/98.

tengamos que utilizar como fuente para el análisis de alguno de nuestros mitos, deberemos tomar la historia divina o heroica que él recoge, procurando hacer abstracción de aquellos elementos atribuibles al propio Homero en lo que al tratamiento de los mitos se refiere [98], y también de todos aquellos otros elementos, como las innovaciones, las omisiones y reinterpretaciones que se encuentran en su obra, y no son atribuibles únicamente a él, sino también a la sociedad en que vivió.

Tenemos entonces que cada mito griego ha poseído una fase de desarrollo preliteraria, que es, naturalmente, la más primitiva y que es igualmente muy difícil de conocer.

Pero lógicamente el hecho de que no podamos nunca reconstruir los primitivos relatos míticos orales, no quiere decir que no podamos conocer algo de cuál haya podido ser la versión preliteraria de un mito concreto; ni que el pensamiento y la sociedad que crearon originariamente estos mitos tengan que permanecer totalmente desconocidos para siempre [99].

El tema de las omisiones, con respecto a la tradición anterior, y de las innovaciones presentes en los poemas de Homero ha sido ampliamente estudiado [100]. Ahora bien, con respecto a ambas es ne-

---

[98] Sobre la concepción de los dioses en Homero pueden verse Hubert Schrade: *Götter und Menschen Homers,* Stuttgart, 1952, y Walter F. Otto: *Los Dioses de Grecia* (trad. de *Die Götter Griechelands,* Frankfurt-am-Main, 1961, Buenos Aires, 1973).

[99] Acerca del problema de las formas preliterarias del mito griego puede verse, en este sentido, M. P. Nilsson: *Moderne Mythologische Forschung,* Scientia, 1932, págs. 289/298.

[100] La bibliografía sobre él es muy amplia, únicamente cabe destacar, por citar dos títulos tradicionales, Gilbert Murray: *The Rise of Greek Epic,* Oxford, 1934, y C. M. Bowra: *Tradition and design in the Iliad,* Oxford, 1930.

cesario tener en cuenta que no es posible muchas veces encontrar un *terminus post quem* con el que podamos señalar su origen. Por ello, tal y como aconsejaba Dumézil, debemos proceder a un análisis conjunto de todo el material. Y una vez obtenidos los resultados tratar de situarlos, sino es posible filológicamente, sí históricamente, de la forma más exacta posible.

Desde el punto de vista filológico, diversos autores se han preocupado de buscar en los poemas homéricos posibles cuentos populares y sagas que permanecen incrustrados en el seno de la narración épica [101].

Uno de estos autores, Hhys Carpenter afirma que «la fecha de una pieza determinada de literatura oral es el día en que fue recitada por última vez o en el que fue escrito» [102]. Ahora bien, aunque ésa sea su fecha, cuando existe una literatura oral recogida por escrito, es necesario reconocer que, antes del primer texto que recoge la narración oral, se han desarrollado otras versiones a través de una serie de estratos de épocas muy anteriores a la de la primera redacción por escrito. Y así: «Hay solamente dos estratos bien definidos en el contenido de los poemas homéricos: uno es el de la Saga, asignable a la época micénica..., el otro es el de la ficción, asignable a la propia época y el propio medio del poeta» [103].

No obstante, los componentes de los poemas va-

---

101 Fundamentalmente, Rhys Carpenter: *Folktale, fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley, 1946, reprint, 1974. Denys Page: *Folktales in Homer's Odyssey, Cambridge*, 1973. Y Karl Meuli: *Odysee und Argonautica. Untersuchungen zur Sagengeschichte und zum Epos*, Utrech, 1974, reprint.

102 *Folktale, fiction and Saga in the Homeric Epics*, página 4.

103 *Folktale, fiction and Saga in the Homeric Epics*, página 89.

rían de uno a otro, pues mientras que «un cuento popular, fuerte y penetrante, le ha asegurado a la Odisea un tono narrativo...; para la Ilíada, el balance se inclina en la dirección opuesta. En ella el componente básico no es el cuento popular, sino la saga heroica» [104].

La existencia de estos elementos dentro de los poemas no quiere decir, naturalmente, que ellos sean simplemente un agregado de narraciones de origen diverso, sino que ambos poseen una fuerte unidad. En ella, «la ficción ha demostrado ser el componente básico» [105], hasta el punto de que llega a dificultar enormemente la distinción de estos componentes primitivos.

«Precisamente porque la unidad dramática de la trama de la Ilíada está tan perfectamente elaborada, es imposible encontrar intactos en ella a los cuentos populares con los que ha sido construida» [106]. «La ficción ha prevalecido sobre el cuento en la humanización de la trama y en el retrato de la conducta humana» [107].

Carpenter afirma también que el mito griego aparece en los poemas homéricos muy degenerado, debido a estas razones. Por lo cual debemos, en su opinión, recurrir al rito para encontrar así el sentido del mito originario.

Para él, «el mito griego degenera frecuentemente en una anécdota tan racionalizada que no nos dice nada, mientras que las prácticas culturales y el ritual son mucho más tenaces y menos expuestas a la corrupción, por lo que conservan su significado original» [108].

---

104 Ibídem, pág. 183.
105 Ibídem, pág. 183.
106 Ibídem, pág. 84.
107 Ibídem, pág. 85.
108 Ibídem, pág. 123.

Carpenter sigue evidentemente una concepción ritualista del mito, cuya falsedad ya hemos expuesto anteriormente, pero además de ello no tiene en cuenta el hecho de que un rito, aunque se ejecute de la misma forma en un período de tiempo amplio —lo que por cierto casi nunca puede demostrarse para la Grecia Antigua— puede, sin embargo, ir cambiando progresivamente de sentido, como ha observado Adrados [109]. Por lo cual el recurso al rito que propone Carpenter carece de validez.

Por otra parte, además de las dificultades materiales para poder realizar la distinción de esta serie de elementos en los poemas homéricos, nos encontramos con que «para ser sinceros, en el folklore comparado no hay pruebas debido a la carencia de documentos y registros escritos. Hay solamente probabilidades y posibilidades que pueden ser consideradas de forma muy diversa, casi a placer o a discreción de quien examine la materia» [110].

Por ello, lo mejor que podremos hacer es aceptar la existencia de estos elementos en los poemas homéricos. Y tomarlos como tales en los casos en los que exista una garantía filológica absoluta. Pero como éstos prácticamente no existen, lo lógico es examinar el texto homérico conjuntamente, tal como antes habíamos indicado. Eliminando únicamente los elementos de ficción perfectamente atribuibles al mundo homérico.

De este modo podremos integrar el mito y la épica en la Historia, en contra de la opinión de Carpenter, para quien «la historia es la historia y la épica oral es la épica oral, y no ganaremos nada confundiendo a la una con la otra» [111].

---

109 Loc. cit.
110 Ibídem, pág. 152.
111 Ibídem, pág. 67.

Y para quien de estos poemas «ninguno pertenece a la prehistoria, ni a la época micénica, ni a los pobres siglos que la sucedieron. Ambos pertenecen a Grecia, a la Grecia Clásica, que pronto producirá a Safo, Esquilo y Platón» [112].

Esta postura de Carpenter es, sin duda, extremada, ya que los poemas homéricos pueden ser utilizados como documentos históricos, como han demostrado Kirk y muchos otros autores [113]. Y si bien es cierto que pertenecen a la Grecia Arcaica, también lo es que contienen una gran cantidad de elementos que encuentran su origen, como mínimo, en la época micénica [114].

La postura de los otros dos autores que han tratado este tema es similar a la de Carpenter, aunque a nivel general se muestran mucho menos escépticos que él.

Tanto Meuli como Page reconocen la existencia de diversos cuentos populares en la Odisea, como los de los Cíclopes, los Lestrigones y las historias de Aeolus, Circe, las Sirenas y el ganado del Sol.

Estos cuentos son detectables mediante la comparación con los de otros lugares y épocas, al igual que en el método de Carpenter. Y estos dos autores reconocen como él que Homero transforma estas narraciones al insertarlas en la epopeya [115] y subordinarlas a la unidad del poema.

Pero además de este tipo de deformaciones, los cuentos populares se ven sometidos en Homero a un

---

112 Ibídem, pág. 183.

113 Véase G. S. Kirk: *The Homeric poems as History*, CAH, II, 2, 1975, págs. 820/850. Y, entre otros, Luigi Pareti: *Homero y la Realidad Histórica* (trad. de *Omero e la realtà storica*, Milán, México, 1961).

114 Véase, por citar algún título, Denys L. Page: *History and Homeric Iliad*, Berkeley, 1959.

115 Page: Op. cit., pág. 20 y capítulos II a IV. Meuli: Op. cit., 59 y sigs, y passim.

proceso de racionalización, por el cual, por ejemplo, se substituyen a los protagonistas animales por otros humanos, con lo cual su rastreo presenta bastantes dificultades y puede dar lugar muy fácilmente a errores.

Meuli demuestra también que, además de en la Odisea es posible encontrar estos cuentos populares en la hipotética Argonáutica. Por lo cual podemos hacer prácticamente extensible la inclusión de cuentos a toda la épica.

Como el método de estos autores, sobre todo el de Meuli, que es el primero de ellos [116], es similar al de Carpenter, podemos mantener con respecto a ellos las mismas conclusiones.

Esta es entonces la situación del mito y las narraciones similares, el cuento y la saga, en los poemas homéricos.

Hemos visto que el poeta conserva una serie de elementos anteriores, pero que los reelabora conforme a los criterios derivados de su concepción del hombre y los dioses. El conocimiento de estos criterios, tanto en el caso de Homero como en los demás autores griegos que poseen interés mitológico, es fundamental para poder realizar un análisis como el que pretendemos [117].

Hemos visto que aunque el cuento y la saga son

---

[116] La primera edición de su libro es de 1921.

[117] Pero, naturalmente, no podremos estudiar la concepción de estos temas en ningún autor. Por ello remitimos a M. P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion,* I y II, passim, donde se encuentran amplios desarrollos sobre la religiosidad griega en sus diferentes épocas. Y a Edouard des Places: *La Religion Grecque. Mythes, cultes, rites et sentiments religieuses dans la Gréce Antique,* París, 1969, páginas 170/326, donde desarrolla una historia de los sentimientos religiosos en Grecia de los orígenes al fin de la Antigüedad.

Para el tratamiento concreto del mito en todos los poetas trágicos puede verse Vernant-Vidal-Naquet: *Mythe et Tra-*

géneros diferentes al mito, pueden ser analizados con el mismo método que él. Ahora bien, en la literatura griega existe otro género que no hemos tratado a nivel general y que puede ser en muchas ocasiones útil para el análisis del mito: la Fábula. ¿Qué ocurre con ella? ¿Es similar al mito desde un punto de vista formal y por su función social?

Formalmente, la fábula es similar al mito, porque maneja los mismos elementos que él, que no son exclusivos de estos géneros, sino un patrimonio común del pensamiento griego. Pero sociológicamente podemos afirmar que la fábula es todo lo contrario que el mito.

Para el conocimiento de la fabulística antigua es fundamental el tener en cuenta la obra de Morten Nojgaard. A ella la seguiremos en nuestra exposición.

Nojgaard define a la fábula como «una narración ficticia de personajes mecánicamente alegóricos, con una acción moral para valorar» [118].

Si tenemos en cuenta las definiciones anteriores del mito, observaremos que a pesar de las apariencias, dadas por ejemplo por la participación de animales en ambos tipos de narraciones, fábula y mito no tienen nada que ver, sino que más bien son opuestos.

Frente a la complejidad simbólica del mito tenemos la alegoría mecánica de la fábula, y frente a la ambigüedad y la complejidad de los mecanismos a través de los que el mito llega a actuar sobre la conducta, tenemos el moralismo inmediato de la narración fabulística.

---

gédie en Gréce Ancienne, en donde puede observarse muy bien la relación dialéctica existente entre el mito y la creación literaria de cada autor.

118 *La Fable Antique. Tome I. La Fable Grecque avant Phedre.* Kobenhavn, 1964, pág. 86.

Ambos actúan, además, en contextos sociales diferentes. Como indica Nojgaard, «uno de los rasgos más característicos de las colecciones esópicas es la ausencia del mito... La razón es totalmente estructural: el mito no está de acuerdo con la pretensión moral de la fábula, porque él trabaja con una estructura muy diferente y frecuentemente más complicada... Además, la historia de la literatura nos enseña que el cuento mitológico tiene un rango social muy diferente que el de los géneros que aquí nos ocupan» [119].

Aunque ambos manejan, como ya hemos dicho, una serie de temas en común, lo hacen de formas muy diferentes adaptándolos a sus principios estructurales.

Así, por ejemplo, «las colecciones mitológicas están llenas de temas maravillosos, pero estos temas son casi siempre ejecutados según las reglas del mito... Así el mito ha absorbido la mayor parte de los cuentos maravillosos que han penetrado en la literatura griega» [120].

Estos cuentos maravillosos mantienen algunos puntos en común con la fábula, pero no nos son conocidos directamente porque la tradición literaria los ha transformado profundamente, probablemente porque «ellos poseían una concepción del mundo que estaba en oposición violenta a la concepción oficial de las clases dirigentes. La religiosidad del cuento extraña a cualquier confesionalidad, su desprecio de toda vida religiosa organizada y de todo dogmatismo no han gustado a los autores antiguos porque estas ideas constituían una grave amenaza contra el orden social establecido» [121]. Y

---

119 *La Fable Antique*, I, págs. 410/411.
120 Ibídem, pág. 415.
121 Ibídem, pág. 415.

por ello se han preocupado de no recoger estos cuentos.

Ahora bien, los cuentos satíricos constituyen sólo un tipo de los cuentos existentes, como indicaba Pinon. Existen también otros que defienden el orden establecido. Estos, junto con las fábulas de este tipo, son los que se nos han conservado. Como repiten la moral del mito no nos aportarán ningún elemento nuevo de interés en este sentido, y lo mismo ocurre con el manejo de los símbolos: ambos manejan los mismos, aunque con intenciones diferentes.

La fábula y el cuento en algunos de sus tipos hubieran podido transmitirnos una concepción popular del mundo, pero esto no ha sido posible debido a la existencia de una censura literaria. Por ello, las colecciones fabulísticas serán para nosotros de muy poco interés, pues su moral es la del mito, pero el manejo de los símbolos míticos lo realizan de un modo diferente.

Ello quiere decir que, al contrario que en el caso del cuento, no podemos utilizar simplemente la fábula sin más crítica en el análisis del mito. Pues suele alterar las figuras de los personajes mitológicos en favor de sus alegorías mecánicas.

Dentro de la literatura griega existe otro género, tomando esta palabra en sentido muy amplio, que posee una importancia capital para el estudio del mito: la poesía erudita helenística y posterior. Que podemos considerar desde un punto de vista analítico junto con la erudición en general.

Sus cultivadores: los poetas eruditos helenísticos y posteriores se caracterizan, como es unánimemente reconocido, por no creer en la existencia de los dioses que describen en sus poemas.

En la época helenística y las que le siguieron, la mitología pasó a convertirse en un género literario

de moda. Los mitos y las historias extrañas comenzarán a ser cuidadosamente recopiladas, como ya observó Nilsson [122], y a partir de ellas comenzarán a componerse un nuevo tipo de poemas, principalmente en los círculos alejandrinos.

En ellos se mezclaron íntimamente estos dos elementos, hasta el punto de que, como indican A. Körte y P. Händel, «es esta relación entre poesía y erudición lo que constituye una de las características más importantes de la creación poética alejandrina» [123].

Este tipo de poesía no constituía un género literario de carácter popular, sino que «estaba destinada a una sociedad intelectual» [124] que se complacía en encontrar el epíteto divino o heroico y la versión del mito más extraña en estos poemas.

Los poetas eruditos helenísticos adoptan a menudo formas poéticas antiguas en sus composiciones, como por ejemplo Calímaco en sus Himnos, pero las recortan y las adaptan para utilizarlas con fines distintos a los de los poemas tradicionales [125].

Sociológicamente entonces los poemas helenísticos, aun cuando describan historias mitológicas, no tienen nada que ver con el mito. Pero desde el punto de vista documental poseen una gran fiabilidad, excluyendo, naturalmente, los errores y limitaciones propios de cada autor y las deformaciones literarias propias del gusto de la época, como por ejemplo las historias de la infancia de algunos dioses, tales como la de la niña Artemis del himno de Calímaco.

Tanto los poetas eruditos como los eruditos en

---

[122] *Geschichte der griechischen Religion*, II, pág. 52.

[123] *La Poesía Helenística*, pág. 36 (trad. de *Die Hellenistische Dichtung*, Stuttgart, 1960, Barcelona, 1973).

[124] Ibídem, pág. 36.

[125] Ibídem, pág. 38.

general son fiables en muy alto grado cuando narran un mito, pues normalmente poseían una gran preocupación por la objetividad y la exactitud de los conocimientos mitológicos. Y se produce así la curiosa contradicción de que el sentido primitivo de muchos mitos y cultos aparece muchas veces en los textos más tardíos —pensemos en Pausanias—, y que para llegar a un entendimiento de la mitología griega debemos recurrir con gran frecuencia a una serie de autores que no la vivían, y en gran parte no la comprendían, sino que únicamente recogían mitos y cultos que les parecían raros, enigmáticos o curiosos. No obstante, si tenemos en cuenta que así nació la ciencia etnográfica en Europa, el panorama se nos presentará entonces como menos desolador de lo que a primera vista pudiera parecer.

Tanto los poetas eruditos como los no eruditos en dentro de las fuentes textuales que poseemos, es necesario realizar alguna consideración acerca de la conservación del mito en las fuentes arqueológicas y epigráficas. Pero dada la menor utilidad que estas fuentes poseen para el estudio de la mitología, si las comparamos con las anteriores trataremos el tema muy brevemente.

Las fuentes arqueológicas pueden ser en muchas ocasiones de gran utilidad para el conocimiento de un mito, ya que contienen con frecuencia versiones o aspectos de algún mito en concreto, de las que no tenemos testimonio literario alguno. Pero con respecto a ellas es necesario tener en cuenta que su interpretación puede llegar a hacerse extremadamente difícil cuando la ausencia de testimonios escritos es total en el caso de un determinado mito [126].

---

[126] A través de la cerámica puede seguirse el desarrollo de un mito antes de sus primeras fijaciones por escrito. El de Orestes, por ejemplo. Véase M. I. Davies: *Thoughts the Oresteia before Aischylos*, BCH, XCIII, 1969, págs. 214/260,

En el caso de la cerámica decorada, muchas veces los nombres de los personajes, escritos al lado de sus figuras, representan una gran ayuda para llegar a una interpretación objetiva. Pero a pesar de ello el margen de subjetividad, siempre y cuando la interpretación no se base en la comparación con textos, sigue siendo grande.

Tenemos, pues, que el material arqueológico en bruto debe ser tomado *cum mica salis*, y que es peligroso construir interpretaciones que tengan que apoyarse exclusivamente sobre él en sus puntos clave.

Pasemos entonces a las fuentes epigráficas. De ellas excluimos las tablillas de Lineal B, que merecen una consideración aparte.

Estas fuentes no nos dan nunca un mito íntegro en forma de narración, como es lógico, dada su naturaleza. Pero, no obstante, presentan una fiabilidad absoluta y una utilidad muy grande, cuando nos ofrecen los nombres de determinados dioses y sus epítetos. Y si bien estas series en ocasiones pueden no tener valor significativo alguno, en otras sí lo poseen, sobre todo si alguna asociación restringida de dos o tres dioses se repite con frecuencia, y es, por el contrario, rara en relación con las versiones ofrecidas por las fuentes textuales.

Edouard des Places ha realizado un estudio en este sentido, tratando de explotar las asociaciones y epítetos de los dioses en la epigrafía, pero los resultados obtenidos por él, aunque dignos de tener en cuenta, creo que se pueden calificar como ex-

---

y Emily Vermeule: *The Boston Oresteia Krater*, AJA, 70, 1966, págs. 1/22. Pero en ella también aparecen temas de interpretación dudosa como el sacrificio humano. Véase E. Vermeule S. Chapman: *A protoattic human sacrifice*, AJA, 75, 1971, págs. 285/293.

tremadamente modestos [127], lo que nos da una buena prueba de la efectividad de este método.

Sin embargo, no se agota aquí la utilidad de las fuentes epigráficas para el estudio de la Mitología Griega, sino que aún quedan vigentes más posibilidades. Es evidente, por ejemplo, que las inscripciones de los santuarios o las de las ofrendas, exvotos, etc., presentan gran interés para el estudio del culto e incluso en algún caso del mito. Y no es infrecuente que puedan hallarse también datos de interés en otros tipos de inscripciones.

La utilidad de las fuentes epigráficas para este trabajo se podrá ver en la práctica en su realización concreta y por ello pasamos a decir ahora dos palabras acerca del último tipo de fuentes que nos queda por examinar, las papirológicas. En realidad nada hay que decir en lo que a los papiros se refiere, puesto que si son literarios es necesario tratarlos, después del análisis filológico del texto, como a las restantes fuentes textuales relativas al mito. Y si no lo son, por tratarse de papiros de tipo mágico, religioso, etc., en realidad podríamos decir de ellos lo mismo que para las inscripciones, en lo que al tratamiento del mito se refiere.

En síntesis, pues la fiabilidad del material arqueológico, y sobre todo la del epigráfico y papirológico no literario en lo que al mito se refiere, aun pese a lo poco que aportan a este respecto, es total, ya que lo que de él podremos obtener son simplemente datos de nombres, epítetos o cultos. El principal problema que reside en este material no es entonces el de la fiabilidad, sino el de la interpretación exacta de los datos que nos ofrece.

Algo similar ocurre con la información que proporcionan los léxicos en sus explicaciones sobre los

127 *La Religion Grecque*, págs. 23/86.

nombres de fiestas, dioses, cultos, etc, siendo incluso en este caso la fiabilidad, si excluimos los errores de conocimiento de su autor, casi absoluta [128].

Otra posible fuente de la que disponemos para el estudio del mito es la etimología. Ya hemos visto anteriormente que en el caso indoeuropeo, Dumézil desaconsejaba su utilización, recomendando centrarse en el estudio de las narraciones y los modos de acción de los diferentes personajes mitológicos, dejando a un lado las consideraciones sobre sus nombres.

En el caso griego, como vamos a ver, la situación va a ser similar. Efectivamente, hoy en día las especulaciones mitológico-etimológicas, tan utilizadas en el pasado por Usener, han caído en descrédito. Y unánimemente se reconoce su inutilidad casi total para la comprensión de las acciones y las figuras de los personajes míticos.

Esto se debe a que, en primer lugar, los nombres descriptivos, que serían los de interés para estas interpretaciones, son muy raros en la mitología griega [129]. Y a que, por otra parte, la mayoría de las etimologías que nos podrían resultar claves no son totalmente desconocidas, siendo también las conocidas de muy poca utilidad.

Así, por ejemplo, las etimologías de Apolo y

---

128 Cabría también plantear el problema de la utilización de las fuentes latinas que contienen mitos griegos. En él hay que reconocer que si eliminamos las transformaciones, omisiones y adiciones, producto de la situación religiosa del Imperio, la ideología de cada autor y demás factores. La fiabilidad entonces de estas fuentes es similar a la de muchas fuentes griegas si poseemos garantías concretas que recogen fielmente las tradiciones anteriores.

129 Hay excepciones, como el caso de Edipo, en el que «la formación de su nombre es de gran antigüedad, mostrando un tipo de derivación que es muy raro en el griego de época histórica» (M. P. Nilsson: *The Mycaenean Origin of Greek Mythology*, pág. 105).

Athena no están claramente establecidas, la de Demeter es dudosa [130]. Y como muchas de las etimologías conocidas, cuyo número es muy reducido a nivel general, se remontan a un substrato prehelénico, o provienen de un término extranjero muchas veces de origen desconocido, como las de Bachos y Achilleus [131], tampoco nos explican nada.

A veces, por otra parte, poseemos etimologías populares, y precisamente por este hecho debemos desechar la posible información que puedan darnos, puesto que indica una reflexión posterior a la creación del nombre, y un intento de resolución del mito a través de las posibilidades formales del nombre de su protagonista, por lo cual no debe aceptarse la explicación que esta etimología trata de darnos de él. El caso más conocido es el de Afrodita: su etimología «espuma» es totalmente popular y la verdadera no se explica ni por préstamo semítico ni por término indoeuropeo alguno [132].

Etimologías populares son también la de Zagreus como «el cazador perfecto» [133], y muchas otras [134].

Cuando disponemos de una etimología verdadera, la información que nos suele dar es muy reducida. Algunas etimologías son triviales, como la de Bellerofontes [135], y otras, las mejor establecidas, como la de Zeus, nos dicen tan poco que casi las podríamos dejar a un lado en el análisis. Si comparamos la riqueza de las actuaciones de Zeus y sus

---

130 Pierre Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, París, 1968, págs. 28 y 98, y 273.

131 Ibídem, II, París, 1970; III, 1974, passim. Para Achilleus: I, 159.

132 Chantraine: Op. cit., I, págs. 147/148.

133 Ibídem, pág. 396, II.

134 Como la de Odysseus; véase ibídem, III, 776.

135 Ibídem, I, pág. 173.

relaciones con los demás dioses y héroes, con lo que concluye Chantraine acerca de su etimología, que «este análisis permite encontrar la raíz *dei* (brillar)» [136], veremos qué limitado es su valor para el conocimiento de la personalidad mítica de Zeus.

La etimología, por tanto, no puede proporcionarnos la clave para el desciframiento de la mitología griega, pues como ha indicado Pierre Chantraine: «La lingüística no puede aportar una contribución considerable a la historia de la religión griega si se pretende solamente escrutar el secreto de los nombres divinos más difíciles... Pero los nombres más o menos claros de divinidades menos primitivas se prestan a una investigación metódica que nos hace penetrar en el espíritu y las concepciones religiosas fundamentales de los helenos» [137].

Un ejemplo de esas posibles aportaciones, no estrictamente etimológicas, de la lingüística al estudio de la religión griega lo da Chantraine en su artículo al afirmar, tras un análisis minucioso, que en el mundo homérico «la mitología es, en parte, un reflejo del vocabulario» [138], puesto que el hombre homérico vive inmerso en un mundo de poderes sobrenaturales que identifica totalmente con las palabras que los designan, lo que constituye una de las características del pensamiento llamado «arcaico» por muchos antropólogos [139].

Siguiendo esta orientación, recientemente Marcel Detienne ha obtenido, a través del análisis estructural del vocabulario de los filósofos presocrá-

---

136 Ibídem, II, pág. 399.

137 *Reflexiones sur les noms des dieux hélleniques*, AC, XXIII, 1953, pág. 78.

138 Ibídem, pág. 74.

139 Para su vigencia en Grecia véase Clemence Ramnoux: *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, París, 1959.

ticos, una serie de importantes conclusiones acerca de sus concepciones religiosas[140]. Y siguiendo sus pasos, François Frontisi-Ducroux ha analizado con este mismo método el conjunto de términos que componen la familia lexical del antropónimo *Daidalos* y ha obtenido conclusiones de importancia fundamental para la comprensión de los mitos de este personaje[141].

La lingüística puede entonces aportar elementos muy significativos para la compresión del mito, pero ya no desde el punto de vista etimológico, sino fundamentalmente desde el punto de vista de la semántica a través de la lexicología estructural.

Naturalmente, todo esto no quiere decir que debamos despreciar totalmente una etimología cuando es conocida, sino que en estos casos deberemos usarla, ya que aún puede añadir algo a nuestro conocimiento del mito, aunque sea mínimo.

Una vez examinada entonces la naturaleza documental del mito griego, y dejando establecido claramente que puede ser analizado, a pesar de ella, mediante el método estructural. Pasaremos a trazar sus límites en el contexto de la Grecia de la Antigüedad.

IV. *Límites y posibilidades del mito en la Grecia Antigua*

Hemos visto hasta ahora la relación del mito griego con los restantes mitos a nivel general y concluido que esencialmente no se diferencia nada de ellos, siendo susceptible de ser estructuralmente

140 Véase *Les maîtres de Vérité dans la Gréce Archaïque*, passim.

141 En *Dédale. Mythologie de l'artisan en Gréce Ancienne*, París, 1975.

analizado y de servir como fuente para el estudio de la sociedad primitiva griega.

También indicamos que el mito griego es un mito indoeuropeo y que uno de los problemas clave que tenemos planteado para su entendimiento es el de reconstruir el desarrollo histórico que ha llevado a la diferenciación existente entre ambos. Nos queda por plantear entonces el problema de las relaciones del mito griego con las series de elementos descritas anteriormente, como la religión, el pensamiento científico y filosófico y la sociedad.

Deberemos tener en cuenta en estos casos que todo lo dicho en el primer capítulo a nivel general es aplicable al caso griego. Sin embargo, dado que éste es un estudio histórico, conviene desarrollar estos puntos más ampliamente en el caso griego en concreto.

Dejando a un lado el problema de las relaciones del mito griego con el cuento y otros géneros afines, ya tratadas en el párrafo anterior, comenzaremos por analizar las relaciones entre el mito y la religión.

A) Mito y religión en la Grecia Antigua

Normalmente se suelen confundir y entremezclar casi totalmente estos dos conceptos cuando se realizan estudios de historia de la religión griega. Ello es debido a que, evidentemente, el entendimiento de una religión cualquiera, ya no sólo la griega, es absolutamente imposible si no conocemos cuáles son los dioses y los personajes a los que se rinde culto, qué funciones se les atribuyen y cuáles son las relaciones que mantienen entre ellos.

Por el contrario, dentro del campo de los estudios mitológicos, hasta hace relativamente pocos años no era frecuente que se realizasen incursiones

en el terreno de lo religioso, y ello debido principalmente a los enfoques positivista e historicista de recogida de fuentes y reconstrucción de mitos, reducidos casi siempre a hechos históricos, con los que se efectuaban los estudios de mitología hasta comienzos de este siglo.

Además de esta razón existe otra que ha motivado que la mezcla se dé en el terreno de la historia de la religión más que en el de la mitología. Y es que en realidad el estudio de la religión objetivamente considerado no existe. Y no existe porque, como vimos en el capítulo segundo, los estudios de religión, ya de antropología religiosa, ya de historia de las religiones, o bien parte de que las ideas religiosas son de una clase especial y diferente a las demás, y entonces sólo son accesibles a través de un análisis fenomenológico como el de Van der Leuw, o bien si reconocen que dichas ideas pueden ser analizadas como el resto del pensamiento, el estudio de la religión quedará entonces reducido al de los ritos y los cultos, descritos en una forma objetiva y sin prejuicios establecidos acerca de sus relaciones genéticas con los mitos [142].

También el estudio de la «religiosidad» peca del mismo defecto: si se excluyen de ella los elementos reales vigentes de la religión o del pensamiento de una sociedad en un momento histórico determinado, queda prácticamente reducida a la nada. Pues, como hemos demostrado anteriormente, los sentimientos religiosos o las vivencias no son explicativas por sí mismas. Constituyendo simplemente un producto de la acción de una estructura mental, social y ritual sobre un individuo determinado.

Históricamente, el sistema social y el religioso

---

[142] Sobre el método fenomenológico y las relaciones mito-rito, véase el capítulo primero.

son los que explican la religiosidad, tanto a nivel individual como colectivo, y no al contrario. La Historia, que es quien da la dimensión explicativa, configura la vivencia socialmente y la abarca, metodológicamente, en su campo de estudio.

De todo esto no se deduce, por ejemplo, que los estudios de Nilsson acerca de la historia de la religiosidad griega sean falsos o que carezcan de significación, sino que en realidad el tema que él estudia no es autónomo, pues se compone de las relaciones entre la ideología política y social, e incluso económica, de un momento dado, y las estructuras, míticas o no, del pensamiento, que son diferentes de la ideología propiamente dicha, pero se combinan con ella de una forma determinada.

Lo mismo ocurre cuando se estudia la religiosidad a nivel individual, en el caso de un poeta o filósofo determinado. En este caso es necesario añadir a la consideración de la situación social y de las ideologías vigentes otras consideraciones particulares acerca de la situación social de su autor, de sus relaciones con los distintos grupos que controlan el ejercicio de las prácticas religiosas. Y también consideraciones de tipo psicológico que puedan explicar sus ideas, al menos parcialmente y su conducta.

Así, pues, la suma de las relaciones del pensamiento en general con las ideologías sociales y las posturas de los diferentes grupos con relación al culto y el sistema de creencias establecidas en un momento dado, constituyen lo que llamamos su religiosidad.

Dejaremos entonces la religión reducida al rito y el culto socialmente ejecutados, elementos que pueden reducirse a uno sólo: el sistema rito-cultural del grupo humano, y pasaremos a estudiar sus relaciones con el mito.

En el caso griego, toda una escuela mitológica, la

de Cambridge, ha sostenido que el rito fue en Grecia el origen del mito, y que, por tanto, le precedió históricamente.

Sus planteamientos ya los hemos examinado desde el punto de vista del mito [143], por lo que solamente lo vamos a hacer ahora desde el punto de vista del ritual, partiendo de un estudio de Jean Rudhardt [144].

Este autor ha analizado el tema de una forma muy concreta, y sus conclusiones son de plena garantía por cuanto que se ha preocupado de la elección de unas fuentes que le aseguren que las nociones que va a estudiar corresponden a los planteamientos religiosos y culturales del común de la gente de la Atenas del siglo IV, y no solamente a los de unos círculos sociales restringidos.

Las fuentes que utiliza a este respecto son los oradores áticos, en cuyo lenguaje es posible el estudio de las nociones fundamentales del pensamiento religioso del momento por ser bastante similar al coloquial.

Veamos entonces las conclusiones esenciales de Rudhardt.

Partiendo de que en este problema las supervivencias de cultos anteriores en los mitos no explican nada, sino más bien todo lo contrario, señala que «la supervivencia, lejos de constituir una explicación, plantea por sí misma un problema» [145], pues «es preciso comprender a la religión antigua según

---

143 En el primer apartado del presente capítulo, páginas 113/114.

144 *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Gréce Classique. Etude preliminaire pour aider á la comprensión de la pieté atliénienne du IVeme siècle*, Droz. Géneve, 1958.

145 *Notions fondamentales de la pensée religieuse*, página 4.

sus propios conceptos y explicarla por el pensamiento antiguo mismo» [146].

Pero dentro del problema que nos ocupa, Rudhardt llega a una serie de conclusiones que, como veremos, son para nosotros del más alto interés. En primer lugar, después de un análisis detenido de una serie de casos llega a concluir que entre mito y rito existe una diferencia de naturaleza radical y que sus relaciones no son muy estrechas.

«Los conjuntos culturales poseen una especie de autonomía. Desde luego que se establecen numerosos lazos entre los gestos culturales y las divinidades en la conciencia del griego, pero estos lazos no son obligatorios; el rito da lugar al desarrollo de una creencia, más que presuponerla» [147]. «Cada rito puede confrontarse con muchas creencias de diferentes órdenes, y todas las creencias reunidas no explican completamente a ningún rito» [148].

Así, pues, «el rito parece tener una autonomía que nos obliga a estudiarlo por sí mismo y a buscar en su estructura propia el indicio de su significación» [149].

El rito y el mito poseen, pues, independientemente cada uno de ellos su propio simbolismo. Y el segundo de ellos se distingue a su vez del pensamiento religioso general. Así, «se comprueba una vez más que el mito puede ser utilizado con fines religiosos, pero que por sí mismo no es de naturaleza sacral» [150].

En la Atenas del siglo IV, por ejemplo, nos encontramos con la existencia de una noción de divinidad de carácter impersonal «para encontrar a se-

---

146 Ibídem, pág. 8.
147 Ibídem, pág. 59.
148 Ibídem, pág. 303.
149 Ibídem, pág. 303.
150 Ibídem, pág. 64.

res netamente individualizados es preciso volverse hacia los dioses, pero en ellos veremos que la noción de lo divino no puede encerrarse siempre en una personalidad concreta»[151]. Por lo demás, «no es sólo que la religión se separe de la enseñanza mitológica cuando permanece en los límites del antropomorfismo, sino que ella misma, a pesar de su apariencia, tiende a sobrepasar este antropomorfismo que limita el poder emotivo y la inteligibilidad de la leyenda»[152].

Existe, pues, en este momento un desacuerdo explícito en una serie de aspectos entre la mitología y la religión visible[153] e incluso se refleja en los documentos oficiales de la ciudad un orden de divinidades diferente a la jerarquía del Olimpo[154].

Ahora bien, «cualquiera que sea la amplitud de la elaboración mitológica, la leyenda no contradice la enseñanza de la religión, sino que la confirma»[155].

Junto a las divinidades olímpicas y este concepto de divinidad en abstracto vemos en la Atenas de este siglo «al dios, que, sorprendido en su acción más efectiva en el seno de la humanidad, pierde todo epíteto, toda designación propia, toda personalidad»[156].

E igualmente podemos observar que fuera de las designaciones y las figuras que la tradición mítica da a las divinidades, el dios o la diosa mismos no se nos aparece como igual a ninguna de sus representaciones, sino que siempre aparece, más allá de la imagen establecida, sin poder ser abarcado por ninguna de las nociones disponibles.

---

151 Ibídem, pág. 55.
152 Ibídem, pág. 84.
153 Ibídem, pág. 77.
154 Ibídem, pág. 83.
155 Ibídem, pág. 128.
156 Ibídem, pág. 106.

Dejando a un lado la distinción mito-rito podría parecer, a primera vista, que los hechos expuestos indicarían el error de las palabras que han servido de introducción a este apartado, en el sentido de que parece existir algo más que la tradición mítica y la ideología o el pensamiento en general en la piedad ateniense del siglo IV; sin embargo, nada más falso. Lo que ocurre es simplemente que frente al sistema mitológico establecido, fundamentalmente el homérico, comienzan a surgir desde la época Arcaica una serie de divinidades diferentes e incluso se producen cambios de sentido en muchos elementos del pensamiento o las prácticas religiosas. Pero ello no significa que tales cambios no se expliquen a nivel de pensamiento, aun cuando éste no sea mitológico plenamente, o bien a nivel de ideología; y en último término por causas sociales. Sin ser, por tanto, necesario recurrir, como Rudhardt tampoco hace, a ninguna explicación de tipo fenomenológico no histórica.

Mito y rito o culto son, pues, dos elementos diferentes aun cuando tengan una serie de elementos en común, y su estudio deberá realizarse independientemente. Por lo que al objeto de este trabajo se refiere sólo deberemos tener en cuenta a los cultos de un modo muy marginal, en cuanto que, en ciertos casos, esa relación escasa que poseen con el mito pueda aclararnos algún punto oscuro de éste.

La diferenciación, no a nivel de realidad histórica, sino a nivel metodológico, es bastante evidente. Si tenemos en cuenta la estructura de algunas obras dedicadas al estudio de los cultos se pone de manifiesto que sus autores sólo tienen normalmente en cuenta al mito como marco de referencia, estudiando en cada uno de los casos el culto o el rito por sí mismos. Como ejemplo podremos aducir alguna de

las obras de Georges Mylonas, Philippe Bruneau, Giulio Gianelli y muchos otros [157].

Si bien es cierto que en muchos casos un culto —o mejor una serie de ellos agrupados en un santuario— construyen a su alrededor una ideología religiosa (casos de Delfos, Epidauro o el mismo Eleusis), ésta no corresponde a los mitos primitivos, como demuestran, por ejemplo, para la délfica Defradas y la eleusina Mylonas [158], sino a un sentido nuevo al que se incorporan elementos posteriores y que se ajusta a las necesidades religiosas de una determinada época, posterior en todos los casos a la de la creación de los mitos [159].

Además de en forma directa esta interrelación entre cultos y política puede observarse de modo más indirecto y complejo cuando se trata de utilizar el estudio del culto con fines históricos. Un caso que ya hemos citado es el del libro de Gianelli sobre los cultos y los mitos de la magna Grecia; pero otro de mayor interés para el tema que es objeto de nuestro trabajo es el libro de Severin Solders [160]. En él estudia a través de los cultos de las diferentes partes del Atica las distintas unidades locales que en ella debieron existir antes de producirse el sinecis-

---

157 George Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princenton, 1969 (reprint). Philippe Bruneau: *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellenistique et á l'epoque Imperiale*, BEFAR, 217, París, 1970. Giulio Gianelli: *Culti e Miti della Magna Grecia. Contributo alla storia piu antica delle Colonie Greche in Occidente*, Florencia, 1963 (reprint).

158 Véase Jean Defradas: *Les thémes de la Propagande Delphique*, París, 1972 (2.ª ed.), y G. Mylonas: Op. cit.

159 En estas reelaboraciones muchas veces la política desempeñó un importante papel. Los santuarios siguieron líneas políticas muy concretas. Véase M. P. Nilsson: *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, passim.

160 *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lindstedts Univ., 1931.

mo atribuido por la leyenda a Teseo, llegando a deducir así una serie de ellas que tienen grandes posibilidades de haber existido en esa época, que no sabemos si es la época Arcaica o bien la pre micénica e incluso ambas.

Pero esto es salirnos, de momento, del tema que estamos tratando en este apartado, al que podemos concluir diciendo que en la Grecia Antigua el mito, al contrario de lo sostenido durante muchos años, no estaba originado ni encontraba su prolongación natural en el rito, sino que ambos constituían dos órdenes de realidad diferentes, aunque relacionados, teniendo cada uno de ellos su significado, sus componentes y sus reglas de desarrollo propias.

El mito se halla limitado en la mayoría de los casos por el rito, que muchas veces, como ya vimos, crea, a partir de sí, nuevos mitos que lo explican. Sin embargo, si bien el estudio del culto y del rito es fundamental para la historia social de la Grecia Histórica, no nos aclara casi nada, por no decir nada, de la Pre y Protohistórica, puesto que aun en el caso de que algún rito pre o protohistórico se hubiese conservado, no estaríamos autorizados a obtener ninguna conclusión debido a que su conexión con el mito no es directa.

Dejando entonces al mito limitado por uno de sus dimensiones pasemos a ver sus relaciones con otros sectores del pensamiento.

B) Mito y filosofía en la Grecia Antigua

La distinción entre el *mythos* y el *logos* deriva, como es sabido, de la misma antigüedad griega, pero cuando adquirió el verdadero sentido con el que es manejada hoy en día por gran cantidad de historiadores y por la casi totalidad de los historiadores de la filosofía, ha sido a lo largo de los siglos XIX

y XX, y sobre todo después de la publicación de las obras de Burnet sobre la filosofía presocrática, en las cuales pretendió demostrar que los primeros filósofos griegos, los «físicos» jonios, eran algo así como un científico positivista de estos siglos. Para Burnet y todos los que de algún modo, directo o indirecto, le han seguido, la distinción entre estos dos elementos serían entonces tajante, y, por tanto, entre el mito y el pensamiento racional no es que hubiese un límite, es que existía un abismo.

En el apartado cuatro del primer capítulo hemos tratado conjuntamente este problema con el de las relaciones entre el mito y la religión, con el que está íntimamente relacionado, pero lo hemos hecho a nivel general y, por tanto, nos corresponde ahora examinarlo en el caso griego en concreto. No obstante ya decíamos en aquel apartado que para no caer en especulaciones huecas íbamos a proceder mediante un ejemplo concreto, y el que hemos tomado fue precisamente el de la relación entre estos elementos dentro de la Cultura Griega. Allí resumimos brevemente los términos claves del problema y remitimos a las obras de Francis McDonald Cornford, fundamentales para el estudio de este problema, así como a la de Werner Jaeger sobre la teología de los primeros filósofos. En él hemos visto que tal distinción no existe tampoco de esta forma tajante, sino que aunque *mythos* y *logos* son dos formas de pensamiento diferentes, tienen una gran cantidad de caracteres en común. Tampoco se puede hablar de la superioridad del uno sobre el otro, sino que sencillamente ambos cumplen funciones distintas y corresponden a necesidades sociales diferentes. Lo que nos queda ahora por hacer es entonces muy limitado, pues, al igual que en los casos anteriores, como un tratamiento exhaustivo del tema, no es posible en absoluto, únicamente podremos dar algunas in-

dicaciones que muestren cuáles podrían ser los puntos claves a desarrollar.

El tratamiento de este problema debe hacerse siguiendo un doble camino, cuyas ramas se cruzan e interrelacionan muchas veces. Por una parte, debemos tratar de ver hasta qué punto se fue superando, o mejor dicho transformando, si este es el desarrollo concreto que tuvo lugar el pensamiento mítico. Y por otra parte debemos examinar la actitud de los filósofos en general y de cada uno de ellos en particular, frente al mito[161].

Tras lo visto en el primer capítulo es prácticamente evidente que, en palabras de J. P. Vernant, «las cosmogonías de los filósofos recogen y prolongan los mitos cosmogónicos. Utilizan un material conceptual análogo: tras los elementos de los Jonios se perfila la figura de las primitivas divinidades de la mitología»[162]. Y no sólo esto, sino que «cuando el filósofo quiere especificar su labor propia, la naturaleza de su actividad espiritual, el objeto de su investigación, utiliza el vocabulario de las sectas y de las cofradías. Se presenta a sí mismo como un elegido, como un *theios aner* que se beneficia de una gracia divina. El efectúa un viaje místico al más allá a través de un camino de investigación que evoca la Vía de los Misterios»[163].

«Sin embargo, el primer filósofo no es ya un chamán»[164]. Efectivamente, si examinamos, por ejemplo, las enseñanzas de Anaximandro observaremos en seguida que «no son tan rigurosamente opuestas al politeísmo griego como pudiera pare-

---

161 Como esto no nos es posible, ni siquiera al nivel de un sólo autor, nos limitaremos a dar algunos ejemplos indicativos.

162 *Mythe et Pensée chez les Grecques*, I, pág. 97.

163 Ibídem, pág. 109.

164 Ibídem, pág. III.

cer». Ya que «Anaximandro llamaba a estos mundos dioses, enseñando que hay innumerables dioses y cómo estos mundos nacen y mueren periódicamente» [165].

Si en vez de Anaximandro tomamos, por ejemplo, a Parménides, tendremos que «el paralelismo entre Parménides y la Teogonía de Haciendo resulta especialmente evidente en la segunda parte del poema del primero». Y «las dos vías —la vía recta y la del error— aparecen de nuevo en el simbolismo religioso del Pitagorismo posterior» [166].

Lo mismo ocurriría con Jenófanes, cuyo caso es muy interesante, puesto que, como otros autores del siglo VI, trató de renovar la vida religiosa que el triunfo del naturalismo había amenazado con destruir, creando un nuevo dios único e inmóvil, en cuya inmovilidad fijó su más alta dignidad. Jenófanes trató de asimilar la nueva filosofía a la religión anterior, renovando el concepto de naturaleza divina, al que trató de purificar [167].

Parece entonces claro que el pensamiento y los pensadores filosóficos son muy similares y trabajan con los mismos conceptos, que el pensamiento y los pensadores míticos religiosos. Esto ha quedado demostrado para el caso de los presocráticos, pero se puede hacer también extensible a los demás filósofos posteriores a ellos.

En el pensamiento de Platón, por ejemplo, es evidente que existe un componente religioso muy importante, como han demostrado Victor Gildschmidt y Olivier Reverdin [168]. Y lo mismo puede afirmarse no

---

165 Werner Jaeger: *La Teología de los primeros filósofos*, páginas 38/39.

166 Ibídem, págs. 96 y 102.

167 Ibídem, págs. 50/59.

168 En *La religion de Platón*, París, 1949, y *La religión de la Cité Platonicienne*, París, 1945, respectivamente.

sólo de Aristóteles, sino de filósofos pretendidamente ateos, como Epicuro, cuyo pensamiento religioso ha analizado A. J. Festugiere[169].

Esto no quiere decir que en la Antigüedad no se hubiese llegado a la formulación de un verdadero ateísmo. El ateísmo existió en algunos filósofos, pero fue muy restringido y careció de importancia social, situándose, además, muchas veces en contextos políticos reaccionarios[170].

En íntima relación con este problema está otra cuestión histórica que afecta principalmente a la filosofía presocrática: la relación de la filosofía griega con el pensamiento oriental.

Desde hace algunos años ha comenzado a ponerse de relieve la presencia de elementos orientales en el pensamiento filosófico griego. El origen de éstos se debe, en algunos casos, a importaciones directas realizadas por un filósofo, pero en otros simplemente a una coincidencia en el desarrollo de ambos pensamientos —griego y oriental—, debida a que ambos trabajan a partir de unas tradiciones mitológicas que poseen muchos elementos en común.

Las influencias orientales poseen un origen muy diverso. Tenemos, por ejemplo, algunas de carácter iranio en el pensamiento de Heráclito[171], que, como destaca J. Duchesne Guillemin, posee muchos caracteres en común con el de Zaratustra y el de los Upanisad. «En Heráclito, como en Zaratustra, el uso de conceptos abstractos se estableció en tal forma que tomó el lugar de los antiguos dioses»..., pero «la

---

169 En *Epicuro y sus dioses* (trad. de *Epicure et ses dieux*, París, 1946, Buenos Aires, 1960).

170 Sobre este tema véase A. B. Brachman: *Atheism in Pagan Antiquity*, Copenhagen, 1922.

171 Véase Jacques Duchesne Guillemin: *Heraclitus and Iran*, HR, 3, I, junto con la crítica de Stig Wikander: *Héraclite et le Iran*, Elem. Or. Rel., págs. 56/59.

ruptura con ellos es más radical en el caso del profeta iranio que en el de Heráclito»[172].

Pero además de las influencias iranias tenemos que tener en cuenta las egipcias, las persas e incluso las hindúes, pues, como ha observado Morris I. West, el hecho es que el Brhadaranyaka Upanishad sólo aclara mucho más todo lo que dijo Heráclito que todos los fragmentos de los demás presocráticos juntos[173].

West señala en su estudio que la penetración de algunas de las ideas egipcias debió tener lugar en la época micénica, pasando las restantes a Grecia en la Epoca Arcaica[174]. Y que la de las ideas persas e hindúes tuvo lugar a través de los magos de la Media que llegaron a alcanzar las principales ciudades de Asia Menor, como Mileto, Samos, Focea y Efeso, interrumpiéndose a partir de las Guerras Médicas[175].

Así, pues, tenemos que, aunque los pensamientos mítico y filosófico no son idénticos, tienen una gran cantidad de caracteres comunes. Por ello muchas veces los filósofos, como también los científicos, pueden servir de complemento a las fuentes mitológicas a través de sus textos. Utilizaremos posteriormente sus descripciones de animales y plantas, de las propiedades de las cosas y de la naturaleza del mundo. Pero también es cierto el que partes enormes, proporcionalmente, de sus textos no nos servirán para nada, sobre todo para tratar de estudiar el sentido social originario del mito griego.

La filosofía constituye entonces el segundo de los límites del mito griego. Posee con él caracteres comu-

---

172 *Heraclitus and Iran*, pág. 49.

173 *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, página 201.

174 Ibídem, págs. 205 y 36/49, hablando concretamente de Pherecydes.

175 Ibídem, págs. 227/241.

nes, pero también diferenciales. Y es relativamente útil para el estudio del mismo.

Pasemos entonces a ver cuáles han sido las relaciones entre el mito y la ciencia.

C) Ciencia y mito de la Grecia Antigua

Al tratar el problema de las relaciones entre el mito y la ciencia en el apartado tercero del capítulo primero habíamos visto cómo lo que nosotros llamamos ciencia es en realidad, socialmente considerada, un «saber», es decir, un sistema formado, por una parte, por un conjunto de hechos observados, y por la otra, por una configuración epistemológica que los agrupa y facilita o impide, según el caso, su investigación.

También hemos visto cómo estas configuraciones epistemológicas o «epistemes» varían constantemente a lo largo de la historia, siendo los cambios sociales y los de los demás sectores del pensamiento los que provocan sus transformaciones, que pueden dar lugar a una ampliación o una reducción de los distintos campos del conocimiento.

Como ya ha sido planteado el problema de las diferentes partes constitutivas de una «episteme» y del método para su estudio [176], pasaremos a continuación a centrarnos en el caso griego en concreto.

Dentro de él no ha sido realizado ningún estudio siguiendo el método de Michel Foucault, y por ello no podemos adelantar conclusiones. Sin embargo, dado que las ciencias a las que Foucault ha aplicado su método son de una naturaleza similar a la griega, aunque en muchos casos la aventajen y en otros —los menos— le sean inferiores, podemos entonces indicar por anticipado qûe un análisis de este tipo nos

---

176 Véase págs. 46/50.

revelaría la constitución epistemológica de la ciencia griega, tanto desde el punto de vista estrictamente intelectual como desde el punto de vista social.

Dentro de esa configuración de la ciencia griega aparecerían una serie de limitaciones que encontrarían su explicación en el pensamiento ideológico y mítico de los determinados momentos históricos en los que se elaboró la ciencia.

La consideración conjunta, en un momento dado, de estos tres niveles: ideológico, científico y mítico, nos daría, al realizar este trabajo, la clave para la comprensión de la arquitectura del pensamiento griego. Pensamiento cuyo estudio es indispensable para comprender con exactitud las relaciones entre las estructuras políticas, económicas y sociales de la Grecia Antigua.

Ahora bien, aunque la ciencia tiene caracteres en común con el mito, pues ambos obedecen a una misma configuración epistemológica y social y trabajan con los mismos hechos —por lo menos en parte—, los hechos naturales. Sin embargo, también se alzan entre ambos una serie de rasgos diferenciales. Desde el punto de vista social, por ejemplo, sus funciones no se corresponden exactamente, ya que la ciencia no es la única encargada de mantener la cohesión social a nivel ideológico. Y formalmente considerados también existen diferencias entre ambos, aunque no un abismo.

Por estas razones podremos utilizar a continuación con toda garantía textos científicos que nos servirán para completar el desarrollo de un mito en alguno de sus códigos. Y así, por ejemplo, unas descripciones de diversos autores filosóficos y científicos [177] acercа de las propiedades de algunos pájaros

---

[177] En realidad es prácticamente absurdo distinguir en la Grecia antigua un filósofo de un científico, ya que ambas

e insectos nos aclararán el agón entre las Musas y las Piérides. Y las propiedades atribuidas al ratón iluminan a la figura de Apolo Smintheus.

En este sentido podremos utilizar las fuentes científicas como complemento de las mitológicas, tal y como lo hacen Lévi-Strauss y Detienne, pero en muchos otros casos su aplicación carecerá también totalmente de interés para nuestro estudio.

Hemos limitado al mito en sus relaciones con la religión, la filosofía y la ciencia. ¿Quiere ello decir que por esa razón debamos disminuir su importancia? Evidentemente no, puesto que la filosofía y la ciencia han tenido en Grecia una importancia social muy restringida. Ambas permanecieron siempre confinadas a una serie de círculos sociales muy reducidos y totalmente cerrados sobre sí mismos. Y estos círculos fueron en muchos casos de carácter oligárquico, como por ejemplo los de los órficos y los pitagóricos, y en ellos únicamente tomaron parte individuos miembros de las clases o grupos sociales más favorecidos económicamente.

A nivel popular, sobre todo rural, el mito continuó poseyendo una vigencia social plena que ha perdurado en muchos aspectos hasta el pasado siglo, como puede apreciarse comparando el folklore y la vida de los campesinos griegos antiguos y contemporáneos [178].

La vigencia del mito en las clases inferiores fue

---

actividades eran ejercidas por un mismo tipo de personas. Sobre este tema, G. E. R. Lloyd: *De Tales a Aristóteles*, páginas 15/34 (trad. *Early greek science. Thales to Aristotle*, Londres, 1970; Buenos Aires, 1973).

178 Sobre la religión popular véase M. P. Nilsson: *La religion populaire dans la Grèce Antique* (trad. Plon, París, 1954, de *Greek Folk Religion*), y sobre el otro tema, John Cubert Lawson: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, y Peter Walcot, *Greek Peasants. Ancient and Modern*, Manchester, 1970.

debida, en opinión de Benjamín Farrington, autor de algunos libros sobre la ciencia griega, a la acción de las clases dirigentes que habían creado el mito con el fin de mantener a los restantes grupos sociales en estado de inmadurez mental, con el fin de que no pudiesen juzgar estrictamente su situación social.

Esta teoría de Farrington [179] está en primer lugar en contradicción con las diferentes definiciones antropológicas del mito que se han dado hasta la actualidad, ya que reduce al mito al papel de una ideología política en el sentido más simple del término, subestimándolo totalmente y confundiéndolo absolutamente con la religión.

Por otra parte, Farrington sobreestima en gran medida a la ciencia griega, a la que considera, desde el punto de vista plenamente positivista, como lo había hecho Burnet.

Por estas dos razones llega a desfigurar el verdadero sentido social del mito y la ciencia en la Grecia de la Antigüedad, ya que no reconoce que la ciencia griega fue únicamente el producto de unos grupos sociales aristocráticos bastante restringidos, que la cultivaron únicamente como actividad teórica [180]. Por esta razón la ciencia antigua poseyó una configuración mental que le impedía totalmente ser aplicada extensamente a la práctica, y es por ello una ucronía —correlato temporal de la utopía— plantearse el porqué no se produjo una revolución industrial en el Mundo Antiguo.

---

179 Para su exposición véase B. Farrington: *Ciencia y Filosofía en la Antigüedad* (trad. de *Science in Antiquity*, Oxford, 1969; Barcelona, 1971), *Mano y cerebro en la Grecia Antigua* (trad. *Head and Hand in Ancient Greece*, Madrid, 1974) y *Ciencia y política en el Mundo Antiguo* (trad. Madrid, 1974).

180 Naturalmente, tenemos una excepción notable: la Medicina.

Evidentemente no se produjo porque las condiciones sociales y económicas de esos momentos no la requerían. Pero si la hubiesen requerido habría sido necesario un cambio radical en la configuración epistemológica de la ciencia griega para que ésta pudiese dar lugar a un desarrollo tecnológico amplio. Ya que su propia estructura la configuraba como absolutamente teórica [181].

Farrington, por querer interpretar demasiado materialistamente a la Ciencia Antigua, llega a desarrollar una teoría de tipo idealista, ya que afirma que la sociedad antigua estaba capacitada para elaborar una ciencia que fuese más allá de sus condicionamientos sociales. El acepta esta afirmación, ya que indica que los grupos dirigentes no quisieron aplicar una ciencia que hubiese llevado a un enorme desarrollo de las fuerzas productivas y hubiese traído, en consecuencia, la desaparición de la esclavitud, simplemente por mala voluntad, puesto que teóricamente podían hacerlo.

Además de en este sentido, los planteamientos de Farrington son también erróneos desde un punto de vista estrictamente histórico, pues hoy en día no se hace derivar a la revolución industrial de la revolución científica, ya que la participación de la ciencia en los primeros pasos de la revolución industrial fue muy escasa. En esta fase la mano de obra también fue enormemente barata, por lo que desde el punto de vista de Farrington sería totalmente inexplicable la revolución social e industrial que se produjo en la Europa del pasado siglo.

Farrington igualmente contradice, además de a la propia realidad histórica, al método que emplea. Ya

---

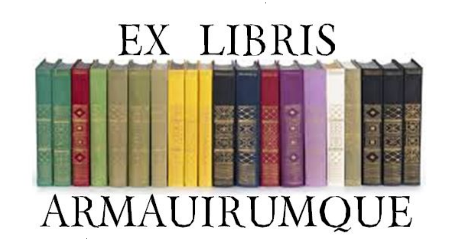
181 Sobre este tema, F. McDonald Cornford: *La interpretación marxista de la filosofía de la Antigüedad*, en *La Filosofía no escrita* (el marxismo es sólo el de Farrington).

que para Marx el desarrollo de las fuerzas productivas y la estructura de clases determina el desarrollo tecnológico, y no al contrario.

Los estudios de este autor poseen un defecto que les es común con otros muchos y consiste en pretender obtener conclusiones históricas y sociológicas a partir de una teoría sin analizarla antes formalmente. En realidad todos estos autores llegan a realizar un planteamiento absurdo, ya que es algo así como estudiar la historia de una lengua sin tener en cuenta su sintaxis, su morfología y su fonética. Pero de hecho los estudios de este tipo son bastante abundantes.

Para llegar entonces a realizar con rigor un análisis sociológico de la ciencia griega es necesario analizarla antes con detenimiento, siguiendo el método que hemos indicado. Y es necesario tener en cuenta que esta ciencia no invalidó al mito en absoluto hasta la época helenística.

Dentro de la historia griega, por lo menos hasta la época clásica, el mito tuvo una importancia política y social muy amplia, en cuanto que grandes sectores de la población lo vivieron y en cuanto que primitivamente fue el modo de pensamiento dominante. Tratar de deducir de él, mediante el método indicado, algo de las estructuras de la sociedad griega no es, pues, en absoluto un sinsentido. Y aunque el mito griego nos ha llegado en un estado de conservación muy fragmentario, sigue siendo posible realizar estas consideraciones, como ya hemos visto.



Indice